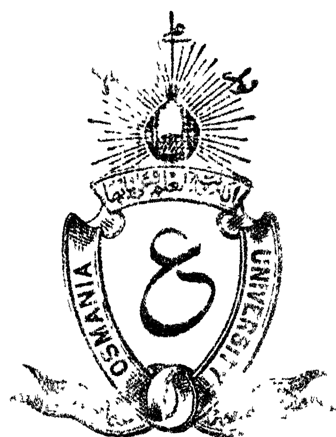


اخلاق نقوماخس

سلسلۂ نصابِ تعلیماتِ جامعۂ عثمانیہ

اخلاق نقوماجس

یعنی

ارسطاطالیس کی کتاب "نقوماجس" علم تہذیب اخلاق میں

جے۔ ای۔ سی۔ ویلڈان ڈی۔ ڈی کے انگریزی ترجمہ کا اردو ترجمہ

از

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی

سنہ ۱۳۵۰ھ سنہ ۱۳۴۰ف سنہ ۱۹۳۱ع

از دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

126

یہ کتاب میکملین اینڈ کمپنی کی اجازت سے جن کو
حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کرکے
طبع وشائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین اخلاق نقوماجس

تمت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ارسطاطالیس کی کتاب "نقوماجس"

علم تہذیب اخلاق میں

مقالۂ اولیٰ

بابِ اول

خیر کی ماہیت

ہر فن اور علمی تحقیق یوں ہی ہر فعل اور منصوبہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اسکا مقصد کوئی خوبی یا خیر[1] ہے۔ اسی سے خیر کی کیا اچھی تعریف کی گئی ہے "کہ وہ تمام چیزوں کا مقصد ہے" لیکن یہ واضح رہے کہ انجام یا اغراض مختلف ہوا کرتے

اغراض کا اختلاف

ہیں کیونکہ انجام (غرض و غایت) کبھی تو فعلیتیں ہوتی ہیں اور کبھی وہ نتائج جو فعلیتوں کے ماوراہیں اور اس کے ساتھ ہی جہاں کہیں بعض انجام افعال کے ماوراہیں نتائج ہیں فعلیتوں سے بالاتر ہیں۔

متابعت فنون و علوم

جس طرح مختلف افعال اور فنون اور علوم ہیں اسی طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اغراض بھی مختلف ہیں علم طب کی غرض یا مقصد صحت ہے جہاز سازی کا مقصد جہاز کی تعمیر ہے علم حرب کا مقصد فتح ہے تدبیر منزل کا مقصد دولت ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے

[1] اصطلاح حکما میں نیک انجام کو خیر کہتے ہیں۔ اس کا مفصل بیان متن میں موجود ہے ۱۱ م

کہ چند فنون یا علوم ایک ہی قوت کے ماتحت ہوں مثلاً لجام سازی اور ایسے ہی دوسرے
فنون جنہیں گھوڑے کی سواری کے لئے آلات بناتے ہیں اور یہ فنون اسپ سواری
(شہسواری[1]) کے تابع ہیں اور چابک سواری اور دوسرے فوجی افعال علم حرب کے
ماتحت ہیں اور اسی طرح دوسرے فنون و علوم دوسرے شعبوں کے تابع ہیں ان
جملہ صورتوں میں فنون یا علوم تعمیری کے مقاصد جو کچھ ہوں وہی زیادہ تر مطلوب ہیں
بہ نسبت مقاصد تابع فنون اور علوم کے اور انہیں کے لئے ان کی تلاش ہوتی ہے
اس سے ہماری حجت میں کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ خود فعلیتیں (ملکات) ان افعال کے
مقاصد ہوں یا ملکات کے ماورا کوئی اور شے ان علوم سے حاصل ہو جیسا ذکر ہو چکا۔

شہسواری

اگر یہ سچ ہو کہ فعل کے حیز میں کوئی انجام ایسا ہو جس کو ہم اسی انجام کے لئے
چاہتے ہوں (یعنی وہ انجام مقصود بالذات ہو) اور اس کی خاطر سے اور ہر چیز
کو چاہتے ہوں یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم جملہ اشیا کو کسی اور چیز کے لئے چاہتے ہوں (کیونکہ
اگر ایسا ہو تو یہ عمل الی غیر النہایۃ چلا جائے گا اور ہماری خواہش مضمحل اور معطل
ہو جائیگی) یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ (مطلوب خیر) خیر یا خیر اعلیٰ ہوگا۔ کیا اس کا یہ
نتیجہ نہیں ہے کہ اس خیر اعلیٰ کا علم زندگی بسر کرنے کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے
اور اگر ہم کو اس کا علم حاصل ہو تو ہم مثل کمانداروں کے ہوں گے جن کا نشانہ متعین ہو
اور ہم کو مطلوب کے حاصل کرنے کا عمدہ موقع ملیگا؟ اگر ایسی صورت ہو تو ہم کو
لازم ہے کہ اس کے سمجھنے کی کوشش کریں کم از کم بالاجمال ہی سہی اسکی ماہیت
اور وہ علم یا شعبہ جس سے اس کا تعلق ہے دریافت کریں۔

خیر اعلیٰ کے علم کی اہمیت

ایسا معلوم ہوگا کہ یہ نہایت مستند اور تعمیری علم یا شعبہ جس علم کا ہے وہ علم تمدن ہے علم تمدن
یا شعبہ وہ ہے جس سے دریافت کیا جاتا ہے کہ ریاستوں میں کون سے علوم ضروری
ہیں اور کس قسم کے علوم کو سیکھنا چاہئے اور کس حد تک کن لوگوں کو سیکھنا چاہیئے۔
ہم یہ بھی ملاحظہ کرتے ہیں کہ وہ شعبے جنکی بہت قدر کی جاتی ہے مثلاً علم حرب، اقتصاد منزلی
اور علم بلاغت (ریطوریقیہ) اس علم کے تابع ہیں اور چونکہ اس علم میں دوسرے

علم یا شعبہ خیر اعلیٰ علم اخلاق ایک شعبہ سیاسیات کا ہے

[1] چابک سواری

عملی علوم بکار آمد ہیں اور اس علم کا حکم جاری ہے ایسی چیزوں پر جن کو کرنا چاہیئے اور ایسی چیزوں پر جنکو ترک کردینا چاہیئے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اس علم کی غرض میں دوسرے علوم کے اغراض شامل ہیں لہذا یہ حقیقی خیر ہے بنی نوع انسان کے لئے کیونکہ اگرچہ شخص واحد کی خیر (بہبود) بعینہ ریاست کی خیر ہے لیکن ریاست کی خیر خواہ اکتساب میں خواہ پرورش میں بداہۃً بڑھی ہوئی ہے۔ اور زیادہ کامل ہے درانحالیکہ شخص واحد میں بذاتِ خود یہ شے قابل شکر گزاری کے ہے۔ پس یہ اشرف ہے۔ اور مزید خدائی فضیلت رکھتی ہے جب قوم یا ملک میں ہو۔

یہ امور موجودہ تحقیقات کے موضوع بحث ہیں اور یہ ایک معنی سے تمدنی[1] تحقیقات ہے۔ مگر صورتِ ہذا کا بیان زیادہ تر مناسب ہوگا اگر وہ اسی صفائی سے کیا جائے جو موضوع بحث کے لئے شایاں ہو۔ کیونکہ سب مجنونوں میں یکساں صحت کی توقع ایسی ہی غلط ہے جیسے کل مصنوعات سے یکساں صحت کی توقع۔ وہ چیزیں جو شریف اور عادلانہ ہیں علم تمدن میں موضوع بحث ہیں۔ مگر ان میں اسقدر اختلاف اور رشک کا اظہار ہوتا ہے کہ بعض اوقات اُن کے وضعی ہونے کا خیال ہوتا ہے نہ کہ ان کے قدرتی ہونے کا۔ ایسا ہی شک اچھی چیزوں میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اکثر وہ بھی مضر ثابت ہوتی ہیں۔ ایسی صورتیں بھی ہوچکی ہیں کہ لوگ دولت سے یا جرأت سے تباہ ہوگئے۔ چونکہ ہمارے موضوع اور ہمارے مقدمات اس نوع کے ہیں تو ہمکو اس پر قانع ہونا چاہیئے کہ ہم حقیقت کو اجمال اور اختصار کے ساتھ بیان کردیں اور چونکہ ہمارے موضوع اور مقدمات اکثر تشیۂ صحیح ہیں نہ کلیتہً تو ہمکو نتائج بھی ایسے ہی نکالنے چاہئیں جو اکثر برحق ہوں نہ کلیتہً جزئی بیانات (قضایا) کو قبول کرنا درست ہے جن کا مفہوم اسی طور کا ہو۔ ایک تعلیم یافتہ شخص ویسی ہی صحت کی توقع کرسکتا ہے جسقدر موضوع کی ماہیت سے ممکن ہے۔ ظنی استدلال کو ریاضی داں کا قبول کرنا ویسا ہی ہے جیسے خطیب سے برہانی[2] ثبوت کا

[1] ارسطاطالیس کے فلسفہ کی یہ خصوصیت ہے کہ علم اخلاق کو ایک شعبہ سیاسیات کا قرار دیتا ہے ۱۲ مترجم

[2] برہانی استدلال وہ ہے جسکے تمام مقدمات یقینی ہوں بخلاف ظنی کے کہ اسکے جملہ مقدمات یقینی نہیں ہوتے جب کل مقدمات یقینی ہوں گے تو نتیجہ بھی یقینی نکلے گا۔ اگر ایک مقدمہ بھی ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہوگا ۱۲ مترجم

طلب کرنا۔ مگر ہر شخص ایسے ہی مطالب کا فیصلہ کر سکتا ہے جن کو وہ سمجھ سکتا ہے اور جن پر حکم لگا سکتا ہے۔ جزئی مطالب کے لئے خاص تعلیم درکار ہے اور عمومی کے لئے ایسا شخص جس نے کلی تعلیم حاصل کی ہے وہی ایسے مطالب کو سمجھ سکتا ہے۔ اور انپر حکم لگا سکتا ہے۔ اسی لئے نوجوان علم تمدن کا اکتساب کما حقہٗ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ انھوں نے سوانح حیات کا تجربہ حاصل نہیں کیا ہے۔ تاکہ اس علم کے مقدمات اور مطالب پیدا کر سکیں۔ اور چونکہ نوجوان اکثر شہوات کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ ان مطالب سے استفادہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس علم کا مقصد علم نہیں ہے بلکہ عمل ہے۔[1] فہم مطالب سن و سال پر موقوف نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ عمر زیادہ ہو مگر سیرت طفلانہ۔[2] یہ نقص جسکا یہاں بیان ہوتا ہے سن و سال پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ چال چلن میں ہوا و ہوس کا ہونا اور مطلوبات کا پست مرتبہ پر ہونا۔ ایسے شخص کے لئے علم مفید نہیں ہے جیسے فاتر العقل کے لئے بکار آمد نہیں ہے مگر وہ لوگ جن کی خواہشیں اور افعال عقل کے تابع ہیں ان کے لئے یہ علم بہت ہی قیمتی ہے۔

نوجوان اخلاق کی تعلیم کے لائق نہیں ہوتے۔

---

[1] بہ کودکے کو بعقل پیر بود ٭ پیش اہل خرد کبیر بود ٭

[2] چہل سال عمر عزیزت گذشت ٭ مزاج تو از حال طفلی نگشت ٭

باب دوم

استقدر بطور تمہید بیان کرنے کے بعد علم سیاست کے طالبعلموں کو معلوم ہوگا کہ اس علم کو کس انداز سے سیکھنا چاہیئے اور کس مقصد کو پیش نظر رکھنا چاہیئے اب ہم اس طور سے استدلال شروع کرتے ہیں۔

علم سیاست کی غایت

جیسے ہر علم اور اخلاقی عمل کا مقصد کوئی خیر ہے اب ہمکو یہ دیکھنا چاہیئے کہ علم سیاست کا مقصد کون سی خیر ہے اور یہی نصب العین ہونا چاہیئے کہ عملاً[1] سب سے اعلیٰ خیر کیا ہے؟ اس کے نام کے بارے میں عام اتفاق ہوچکا ہے عوام الناس اور علما کا اسپر اتفاق ہے کہ اس کو سعادت کہنا چاہیئے۔ اچھی طرح زندگی بسر کرنے اور شایستہ کام کرنے کا اور سعادت کا مفہوم ایک ہی ہے۔ مگر سعادت کی ماہیت کے باب میں اتفاق نہیں ہے۔ اور ماہیت کے بیان میں جمہور اور حکما میں اختلاف رائے ہے۔ جمہور اس کو نمودار اور ظاہر سمجھتے ہیں مثلاً خوشی، یا دولت یا عزت۔ مختلف انسان اسکی تعریف مختلف طور سے کرتے ہیں بلکہ ایک ہی شخص مختلف اوقات میں جداگانہ تعریف بیان کرتا ہے۔ اگر بیمار ہو تو وہ صحت کو، مفلس ہو تو دولت کو سعادت کہتا ہے۔ اگر کسی کو اپنی جہالت کا علم ہو تو وہ ایسے شخص پہ رشک کرتا ہے جو اعلیٰ درجہ کی زبان استعمال کرتا ہے جو اس کے فہم سے باہر ہو۔ بعض حکما[2] کا یہ خیال ہے کہ مختلف خیرات (نیکیوں)

سعادت

سعادت کی ماہیت

---

[1] عملاً سے مراد ہے وہ خیر جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے ۱۲ مترجم

[2] بعض حکما سے یہاں مراد ہے افلاطون جو مُثُل اشیا کا قائل ہے۔ یعنی ہر شے کی مثال عالم بالا میں موجود ہے جو اصل شے ہے اور دنیوی چیزیں انکا ظل یا سایہ ہیں۔ علیٰ ہذا نیکی کی اصل خیر مطلق عالم بالا میں موجود ہے۔ یہاں کی نیکی اسکا ظل ہے ۱۲ مترجم

سے ماورا مطلق خیر (نیکی) موجود ہے۔ جو ان سب میں خیر کی علت ہے۔ ان تمام آرا کو جانچنا شاید وقت کا ضایع کرنا ہے۔ صرف انھیں کو جانچنا کافی ہوگا جن کو سب خیر کہتے ہیں یا جو کم و بیش مطابق عقل معلوم ہوں۔

قیاسی اور استقرائی استدلال اصول اولیہ

مگر ہمکو چاہیے کہ اس استدلال میں جو اصول سے چلتا ہے اور اس استدلال میں جو اصول کی طرف لیجاتا ہے امتیاز کو یاد رکھیں۔ افلاطون اس مشکل سوال کے پیدا کرنے میں حق پر تھا کہ سچا طریقہ اصول اولیہ سے شروع ہوتا ہے یا وہ جو اصول اولیہ کی طرف لیجاتا ہے۔ جیسے گھڑ دوڑ کا حکام سے آغاز ہوتا ہے طرف منزل مقصود یعنی گول کے یا اس کے برعکس۔ پس ہمکو ایسے واقعات سے ابتدا کرنا چاہیے جو معلوم ہیں مگر واقعات کا معلوم ہونا دو طرح سے ہوتا ہے یعنے خواہ بالنسبت ہمارے خواہ مطلقاً۔ ظن غالب یہ ہے کہ ہمکو ایسے واقعات سے شروع کرنا چاہیے جو ہمکو معلوم ہوں یعنی بالنسبت پس یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لائق طالبعلم ایسی چیزوں کا ہونا چاہتا ہے جو شریف اور عادلانہ ہیں یا سیاسیات کا عموماً پس چاہیے کہ اس نے عمدہ تعلیم اخلاق کی پائی ہو۔ کیونکہ یہ واقعہ کہ فلاں شے اخلاقی ہے پہلا اصول ہے اور یہی نقطۂ آغاز[2] ہے۔ اور یہ واقعہ اگر کافی طور سے واضح ہو تو اُسکی ضرورت نہوگی کہ اس پر استدلال کی زحمت اٹھائی جاوے۔ لیکن جس شخص نے عمدہ اخلاقی تربیت پائی ہو وہ یا تو اصول اولیہ کو جانتا ہے یا اُنکے اکتساب کرنے میں اس کو دشواری نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ اصول اولیہ سے آگاہ ہو اور نہ اکتساب کرسکتا ہو تو اس کو چاہیے کہ ہزیود کے اشعار مذکورۂ ذیل یاد رکھے۔

---

[1] یہاں افلاطون کے مکالمات سے کسی خاص فقرے کی طرف اشارہ نہیں بلکہ مفروضی مکالمات کے فحوائے کلام سے یہ مطلب پیدا ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

[2] ارسطاطالیس کا استدلال لفظ آرخے یعنی اصول کے دو مفہوموں سے چلتا ہے۔ یعنی (الف) نقطۂ آغاز یا مبداء (ب) پہلا اصول بطور علوم متعارفہ کے وہ جس کے سمجھنے کے لئے استدلال کی ضرورت نہو مثلاً کُل جز سے بڑا ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

وہ[1] سب سے اچھا ہے جو بذات خود سب کچھ جانتا ہے۔
اور وہ بھی اچھا ہے جو حکمت کی باتوں کو سنتا ہے لیکن
جو نہ خود جانتا ہے نہ دوسروں کی حکمت کی باتیں دل میں
لیتا ہے وہ بالکل بیکار آدمی ہے۔

[1] یہ مطلب فارابی کے اشعار مشہور کے مثل ہے:-

آنکس کہ بداند و بداند کہ نداند — اسپ طرب خویش بمنزل برساند
وآنکس کہ بداند و بداند کہ بداند — آن نیز خر خویش بمنزل برساند
وآنکس کہ نداند و بداند کہ بداند
در جہل مرکب ابدالدہر بماند

باب سوم



سعادت کے مختلف نظریات

باز آمدم بہ سر مطلب ؛ یہ غیر معقول نہیں ہے کہ لوگ خیر و سعادت کا مفہوم انسانوں کے سوانح حیات سے حاصل کریں۔ چنانچہ عوام کالانعام سعادت کو خوشی سمجھتے ہیں لہذا وہ خورد و نوشش کی زندگی کو پسند کرتے ہیں۔ کیونکہ عملاً تین قسم کی زندگیاں ہیں۔ حسی و سیاسی و عقلی۔ عوام الناس غلامانہ خصلت کے مظہر ہیں کیونکہ وہ بہایم کی زندگی کو پسند کرتے ہیں لیکن ان کی زندگی پر بھی نظر کی جاتی ہے۔ کیونکہ اکثر اہل حکومت بھی سارد نا پالسؔ[1] کے مذاق سے بہرہ اندوز ہیں۔ مہذب اور عملی زندگی بسر کرنے والے بخلاف ان کے سعادت کو عزت سے تطبیق دیتے ہیں کیونکہ عزت سیاسی حیات کا مقصد ہے۔ لیکن یہ طریقہ ہمارے مقصود کے لئے سطحی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ عزت موقوف ہے ان لوگوں پر جو عزت کرتے ہیں نہ کہ اس شخص پر جسکی عزت کی جاتی ہے۔ اور ہمکو بصیرت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خیر ایسی چیز ہے جو کسی شخص کی ذات سے مربوط ہو اور جو سہولت کے ساتھ اُسکی ذات سے قابل انفکاک نہو۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عزت کو لوگ اس لئے تلاش کرتے ہیں کہ صاحب عزت کو اپنی ذات کی نیکی پر اعتماد حاصل ہو جائے۔ لہذا عزت کی جستجو ایسے شخص سے ہوتی ہے جو صاحب عقل ہو اور جو لوگ عزت خواہ سے خوب واقف ہوں اور عزت کو نیکی[2] (فضیلت) کی بنیاد پر تلاش کرتے ہوں پس معلوم ہوا کہ عزت خواہ کی نظر میں نیکی (فضیلت) کا مرتبہ عزت سے بڑھا ہوا ہے۔ لہذا یہ درست ہوگا کہ نیکی

---

[1] نہایت عیش پسند بادشاہ آشوریہ۔

[2] واضح ہو کہ لفظ انگریزی Virtue کا ترجمہ قدیم اخلاق کی کتابوں "کتاب الطہارت" اور "اخلاق ناصری" میں فضیلت کیا گیا ہے، وہ سہرے معنی نیکی۔ پس حسب موقع کبھی فضیلت لکھا ہے کبھی نیکی ۱۲ مترجم۔

(فضیلت) پر نظر کریں بجائے عزت کے کہ فضیلت ہی سیاسی زندگی کا انجام ہے۔ لیکن ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ فضیلت بذات خود نا تمام ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص فضیلت رکھتا ہو لیکن زندگی بھر بیکاری اور خواب راحت میں بسر کرے۔ صرف یہی نہیں بلکہ تمام عمر مصائب میں مبتلا رہے اور بدبختی میں گزارے۔ ایسے شخص کی زندگی کو کوئی سعادت کی زندگی نہ کہیگا۔ الا یہ کہ وہ ایک محال بات کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اس مضمون پر مزید بحث ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ فلسفیانہ رسائل[1] متداولہ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ تیسری قسم کی حیات عقلی حیات ہے جس پر ہم من بعد بحث کریں گے[2]

زر پیدا کرنے کی زندگی صعوبت سے خالی نہیں اور یہ ظاہر ہے کہ دولت وہ چیز نہیں ہے ہم جس کی تلاش میں ہیں کیونکہ یہ کسی حد تک مفید ہے مگر بطور ایک واسطے کے کسی اور شئے کے حصول کے لئے یہ زیادہ تر قرین عقل ہے کہ وہ اشیا جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی حسی لذات اور عزت اور نیکی مقاصد ہوں نہ کہ دولت کیونکہ وہ ایسی چیزیں ہیں جو بالذات مقصود ہیں نہ دولت لیکن وہ چیزیں بھی ایسی نہیں ہیں جو بالذات مطلوب ہوں۔ اگرچہ اس پر بہت کچھ تقریریں کی گئی ہیں کہ وہ مقصود بالذات ہیں۔

---

[1] وہ بحثیں مراد ہیں جو ارسطو کے مدرسے کے خارج میں اس مقصد پر ہوئی تھیں۔ ان رسائل کا دوسرا نام ہماویات تھا۔ یہ وہی تھے جنکو بحث خارجی کہتے تھے۔ ۱۲ مترجم

[2] اس کتاب کے مقالۂ دہم میں عقلی حیات پر بحث موجود ہے۔ مترجم

باب چہارم

خیر کلی

اب ہم اس موضوع کو ترک کرتے ہیں لیکن شاید یہ مناسب ہوگا کہ خیر کلی پر نظر کریں۔ اور اس عبارت کے مفہوم پر غور کیا جائے۔ گوکہ یہاں یہ مشکل درپیش ہے کہ اس بحث میں ہمارے احباب[1] نے مسئلۂ مثل کو داخل کیا ہے لیکن جب حقیقت کی بحث آپڑے تو ہم دوستی اور قرابت کو بالائے طاق رکھدیں گے خصوصاً اس لئے کہ ہم دانش دوست ہیں۔ احباب اور حق ہمکو دونوں محبوب ہیں لیکن یہ مقدس فرض ہے کہ حق کو ترجیح دیجائے۔

اس نظریہ کے موجدوں نے مثل[2] کو ایسی چیزوں میں نہیں رکھا جنپر قبلیت اور بعدیت محمول ہو سکے۔ اسی لئے ان لوگوں نے اعداد کی کوئی مثال نہیں پیدا کی۔ لیکن خیر یکساں طور سے محمول ہے۔ جوہر پر اور کیف اور اضافت پر اور مطلق اور نفس الامر پر۔ یعنی جوہر ماہیت کے اعتبار سے اضافی پر مقدم ہے کیونکہ اضافت وجود کے لئے بطور ایک فرع یا عرض کے ہے۔ لہذا ایسی کوئی مثال نہیں ہو سکتی جو دونوں میں مشترک ہو۔ پھر اتنے ہی طریقے خیر[3] کے محمول کرنے کے ہیں جتنے طریقے وجود کے محمول کرنے کے ہیں۔ کیونکہ جوہر محمول

---

[1] احباب سے یہاں افلاطون مراد ہے۔ واضح رہے کہ افلاطون کے فلسفہ کی بنا مسئلۂ مثل پر ہے اور ارسطو بالکل اس مسئلے کے مخالف ہے۔ یہاں اس اختلاف پر معذرت کی ہے۔ ۱۲ مترجم

[2] افلاطون کے نزدیک مثل قدیم ہیں وہ مطلقاً مقدم ہیں یہاں تقدم سے تقدم زمانی مراد ہے اور تقدم زمانی قدیم پر محمول نہیں ہوتا کیونکہ وہ اضافی ہے اور یہ مطلق۔ ۱۲ مترجم

[3] علم مابعد الطبیعت میں خیر اور وجود کو ایک شئے معینہ مانا ہے ۱۲ مترجم

ہو سکتا ہے مثلاً خدا[1] پر یا ذہن - یا کیف (وصف) پر محمول کر سکتے ہیں - مثلاً نیکیوں
پر یا کمیت پر مثلاً وسط پر یا اضافت پر مثلاً مفید پر یا زمان پر مثلاً موقع پر یا مکان
پر جیسے چیز پر وغیرہ[2] پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک مشترک کلی مثال موجود ہو یا ایک وحدت
موجود ہو۔ ورنہ تمام مقولات پر حمل نہیں ہو سکتا - بلکہ صرف ایک پر ہو سکتا ہے ثالثاً چونکہ ایک
ہی علم ایسی جملہ اشیا کا موجود ہے جو کہ ایک ہی مثال میں پڑتے ہیں تو ایک ہی علم
اچھی چیزوں کا (یعنی ایسی چیزوں کا جن پر خیر محمول ہوئی ہو) تا اگر مثال خیر کی ایک
ہی ہوتی - لیکن فی الواقع متعدد علوم ایسی اچھی چیزوں کے بھی موجود ہیں جو کہ ایک
ہی مقولہ میں پڑتے ہیں - علم حرب مثلاً علم ہے موقع کا حرب میں علم طب علم ہے
موقع کا حالت مرض میں - علم طب ثانیاً علم ہے اوسط کا غذا میں - جمناسٹک علم
ہے اوسط کا ورزش کے اعتبار سے - یہ بھی کہنا دشوار ہے کہ کسی شئے کے مطلق
کہنے سے کیا مراد ہے کیونکہ مطلق انسان اور انسان میں ایک ہی تصور انسان کا
بعینہٖ موجود ہے کیونکہ انسانیت کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے
اور اگر ایسا ہے تو پھر خیر مطلق اور خیر میں بھی کوئی فرق نہیں ہے - خیریت کے اعتبار
سے - اور نہ خیر زیادہ خیر ہے - اگر یہ قدیم (سرمدی) ہو کیونکہ کوئی سفید چیز جو مدت تک

---

[1] خدا پر ہم جوہر کو محمول نہیں کرتے حکمائے یونان ایسا کرتے تھے اور خدا کو ایک جوہر قرار دیتے تھے ۱۲ مترجم

[2] مقولات یا قاطیغوریاس (Categories) ارسطو کے فلسفہ میں دس ہیں جن کا ذکر اس قطعہ میں ہے

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل	یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت ہماں جوہر و عرض	جوہر بپنج قسم شد اے ناظم عقود
جسم و دو اصل او کہ ہیولیٰ و صورت اند	پس عقل و نفس ایں ہمہ را یاد گیر زود
نہ قسم شد عرض تو بداں ایں دقیقہ را	الحال بحث جوہر عقلی بمن نمود
کیف و کم و اضافت و این و متی و وضع	پس فعل و انفعال دگر ملک انچہ بود
پس واجب الوجود ازیں ہا منزہ است	کو ہست دیود و باشد و ایں ہا ہمہ نہ بود

کیف یا نفسانی ہے یا جسمانی اور کم یا کمیت یا منفصل ہے مثل عدد کے یا متصل جیسے خط و سطح و جسم تعلیمی اور متصل کی بھی دو قسمیں ہیں قار جسکے اجزا موجود ہوں یا غیر قار جسکے اجزا فنا ہوتے جائیں - ارسطو کی حکمت کے فہم کیلئے مقولات کا جاننا واجب ہے
۱۲ مترجم

سفید رہے زیادہ سفید نہیں رہے بہ نسبت ایسی سفید چیز کے جو ایک ہی دن سفید رہے۔ فیثاغورث کے تابعین[1] کا مسئلہ جو وحدت کو خیرات کی فہرست میں داخل کرتے ہیں زیادہ قابل ستائش ہے۔

اسپیوسیپس[2] نے بھی بظاہر اس مسئلہ سے اتفاق کیا ہے۔ بہر طور یہ ایسے مسئلے ہیں جنکو کسی اور وقت کے لئے ملتوی کر دینا چاہئے۔ لیکن میری حجت پر ایک اعتراض ہے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے یعنی افلاطونی نظریہ ہر خیر پر صادق نہیں آتا یہ کہ وہ چیزیں جو بذات خود مطلوب ہیں اور جن کا خیر مقدم کیا جاتا ہے وہ ایک نوع میں شمار کی جاتی ہیں اور وہ چیزیں جو اشیائے مذکورہ کے پیدا کرنے اور بعض اعتبارات سے ان کے تحفظ کا یا ان کے اضداد کی مزاحمت کا میلان رکھتی ہیں وہ بھی خیر سمجھی جاتی ہیں ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے یعنی وہ چیزیں جو پہلی چیزوں کے پیدا ہونے کے وسایط ہیں۔ پس یہ صاف ظاہر ہے کہ خیر کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق خیر اور دوسری ثانوی۔ پس ہم خیر میں امتیاز کریں گے ان کا جو صرف مفید ہیں مطلق خیرات سے اور اس پر غور کریں گے کہ آیا وہ ایک مفہوم کے تحت میں داخل ہو سکتی ہیں۔ مگر وہ چیزیں کونسی ہیں مطلق خیر کی تعریف جن پر صادق آتی ہے؟ کیا یہ وہ چیزیں ہیں جو بذات خود مطلوب ہیں بلا لحاظ ان کے نتائج کے مثلاً حکمت، بینائی اور بعض لذتیں اور عزتیں؟ ہم اسکو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی یہ چیزیں کسی اور چیز کے واسطوں کی حیثیت سے بھی مطلوب ہوتی ہیں تاہم ان کی تعریف مطلق خیرات کی حیثیت سے کر سکتے ہیں یا یہ کہ کوئی ان چیزوں سے خیر مطلق نہیں ہے

خیر کی دو قسمیں یعنی مطلق اور عملی

---

[1] اصل نکتہ یہ ہے کہ بظاہر یہ زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے اگر وحدت کو خیر بیان کریں بہ نسبت اس کے کہ خیر کو وحدت کہیں۔ فیثاغورس کے اتباع یا ان میں سے بعض نے ایک فہرست متقابل چیزوں کی بنائی ہے جس کو ارسطاطالیس نے مابعد الطبیعیات مقالۂ اول باب پنجم میں بیان کیا ہے ۱۲ مترجم

[2] اسپیوسپس افلاطون کا بھانجا اور اس کا قائم مقام تھا اقدمیہ کے مدرسہ میں بعد افلاطون کے درس دیتا تھا۔ ۱۲ مترجم

نہ کوئی اور چیز سوا تصور کے؟ لیکن مثال یا تصور بلا مقصد ہوگا یعنی کیا انہیں
جزئیات شامل ہیں۔ کیونکہ بطور دیگر یہ چیزیں بھی مطلق خیرات ہیں تو مفہوم خیر
کا ان سب میں مشترک معلوم ہوگا جیسے مفہوم سفیدی کا برف اور سفیدی
میں بعینہ ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر مفہوم عزت، حکمت اور لذت کا جدا گانہ
اور مختلف ہے باعتبار خیریت کے تو پھر خیر حد مشترک نہیں ہے جو ایک تصور
کے تحت میں واقع ہو۔ مگر کس معنی سے یہ حد مستعمل ہے؟ کیونکہ یہ تجنیس[1]
عارضی نہیں۔ کیا یہ اس سبب سے ہے کہ جملہ خیرات ایک ہی منبع سے پیدا
ہوتی ہیں یا یہ کہ سب کی انتہا ایک ہی ہے۔ یا یہ کوئی صورت تمثیل کی ہے؟
کیونکہ جو نسبت آنکھ کو بدن سے ہے وہی نسبت ذہن کو ہے نفس سے یعنی
ذہن کو نفس کی آنکھ کہہ سکتے ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید یہ مناسب ہو کہ اس مضمون کو بالفعل
ملتوی کر دیں کیونکہ یہ بحث فلسفہ کے ایک اور ہی شعبہ سے متعلق ہے۔ مگر
یہی مثال سب پر درست آتی ہے کیونکہ اگر ایک ہی خیر ہے جو ان سب پر
محمول ہو سکتی ہو یا کوئی مجرد اور مطلق خیر ہو تو وہ ظاہراً ایسی نہ ہوگی کہ انسان
کیلئے قابل عمل یا اور لائق اکتساب ہو۔ لہذا وہ ایسی خیر نہ ہوگی جس کی ہم
جستجو میں ہیں۔ امکاناً یہ بہر طور مان لینا چاہیئے کہ مناسب حال یہ ہے کہ
ہم کلی خیر کو سمجھ لیں جسکو کچھ تعلق ہے ایسی خیرات سے جو قابل اکتساب
اور ممکن العمل ہیں کیونکہ اگر ہمارے پاس یہ بطور ایک نمونے کے ہو تو ہم ان چیزوں
کو جان سکتے ہیں جو بالنسبت ہماری ذات کے خیر ہیں اور جب ہمکو ان کا
علم ہوگا تو ان کو حاصل بھی کر سکیں گے۔ اگرچہ یہ نظریہ کسی حد تک قابل ستائش
ہے مگر یہ علمی تجربہ سے مناسبت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگرچہ تمام علوم کا مقصد

---

[1] تجنیس عارضی سے یہاں مراد ہے اشتراک صورت اور اختلاف معنی جیسے انگریزی لفظ
(Bull) جسکے معنی نرگاؤ اور فرمان پوپ کے ہیں یا عربی لفظ عین جس کے چند معنی
ہیں ایسے لفظ کو اصطلاحاً مشترک کہتے ہیں اس کا مفہوم سیاق عبارت سے سمجھ میں آسکتا
ہے کہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے ۱۲ مترجم

کوئی نہ کوئی خیر ہے اور کسی نہ کسی نقصان کی تلافی کرنا چاہتے ہیں لیکن کسی سے خیر کلی کا علم نہیں حاصل ہوتا ۔ مگر یہ امر معقول نہیں ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز ایسی مفید ہے اس سے قطع نظر کی جائے اور اس کی جستجو نہ کی جائے اور جملہ اہل فن عموماً اس سے پہلو تہی کریں ۔ لیکن یہ دیکھنا مشکل ہے کہ ایک کفش دوز یا نجار کو اپنے فن کے متعلق کیا نفع حاصل ہو سکتا ہے ۔ اگر اس کو خیر مطلق کا علم ہوا اور ایک مجرد تصور پر غور کرنے سے کوئی شخص ایک اچھا طبیب یا اچھا جرنیل کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ بظاہر طبیب صحت مطلق پر نظر نہیں کرتا بلکہ انسان کی صحت پر ۔ بلکہ جزئی انسان کی صحت کو ملحوظ رکھتا ہے کیونکہ وہ تو جزئی انسانوں ہی کو دوا دیتا ہے ۔

باب پنجم

(❋)

خیر قابل عمل کی ماہیت

مگر اس مضمون کو بالفعل ترک کر کے اس خیر کی طرف رجوع کرنا چاہئے ہم جسکی تلاش میں ہیں اور اس پر غور کریں گے کہ اس کی ماہیت کیا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ا مختلف افعال یا فنون میں مختلف ہے۔ یہ طب میں کچھ ہے اور فن حرب میں کچھ اور ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ پس کیا ہے خیر ان میں سے ہر صورت میں؟ اس قدر مسلم ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کے لئے اور سب کچھ کیا جاتا ہے۔ یہ طب میں صحت ہے، فن حرب میں فتح ہے، خانگی تعمیرات میں مکان ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ لیکن ہر فعل اور عمل میں یہ انجام (غایت) ہے اس لئے کہ انجام ہی کے لئے لوگ اور سب کام کرتے ہیں۔ پس اگر ہر کام کا ایک ہی ایک انجام ہے یہی ہے جو کہ قابل عمل خیر کے ہے اور اگر چند انجام ہیں تو یہ خیر وہ سب ہونگے۔

ہماری حجت ایک اور راستہ سے اسی نتیجہ پر پہنچ گئی جس پر پہلے پہنچی تھی۔ مگر ہمکو چاہئے کہ اس حجت کی مزید توضیح کی کوشش کریں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انجام ایک سے زیادہ ہوتے ہیں اور ان میں سے بعض جیسے دولت یا نَے اور آلات عموماً جو ہمکو اس لئے مطلوب ہیں کہ ان کو کسی اور چیز کا واسطہ بنائیں لہذا معلوم ہوا کہ یہ اخیری انجام یا (غایات) نہیں ہیں۔ لیکن سب سے اعلےٰ خیر کوئی شئے غایت الغایات ہے۔

یعنی غایۃ الغایات

لہذا اگر ایک ہی اخیری انجام ہے تو یہی وہ چیز ہے جسکی ہمکو تلاش ہے اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو یہ وہ ہے جو سب کے بعد ہو۔ ہم اس چیز کے باب میں کلام کر رہے ہیں جو بذات خود مطلوب ہو یعنی وہ اس چیز کے بعد ہو جو بطور واسطہ کے تلاش کیجاتی ہے۔ ہماری مراد

ایسی چیز سے ہے جو کسی چیز کا واسطہ نہو وہ ان کے بھی بعد ہو جو خود بھی مطلوب ہیں اور کسی اور چیز کے لئے بھی مطلوب ہیں ۔ ہمارا موضوع بحث وہ ہے جو قطعاً اخیری ہو جس کو ہم ہمیشہ تلاش کرتے ہوں مگر نہ بطور واسطہ کے ۔

سعادت

معلوم ہوتا ہے کہ سعادت سب سے زیادہ اس بیان کے مطابق ہے کیونکہ سعادت ہمکو بالذات مطلوب ہے ۔ اور یہ ہرگز کسی اور مطلوب کا واسطہ نہیں ہوتی درحالیکہ ہمکو عزت، خوشی، عقل اور ہر فضیلت کسی حد تک تو بالذات مطلوب ہوتی ہے ۔ (ہم ان چیزوں کو بلا لحاظ اس نتیجہ کے بھی جو ان سے پیدا ہو تلاش کرتے ہیں) اور کچھ اس لئے کہ یہ چیزیں سعادت کے حاصل ہونے کے واسطے ہیں ۔ کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں سعادت کے اکتساب کے آلے ہیں ۔ لیکن سعادت کو کوئی شخص ان چیزوں کے لئے نہیں تلاش کرتا۔ سعادت ہرگز کسی اور چیز کے حصول کا واسطہ نہیں ہوتی ۔

اگر ہم استغنا سے شروع کریں تو بھی اسی نتیجہ پر پہنچیں گے ۔ اگر یہ فرض کریں کہ اخیری خیر مستغنی ہوتا ہے (جو بذات خود کافی ہے)۔ لیکن مستغنی سے ہماری مراد ایسے شخص سے نہیں ہے جو تنہائی کی زندگی بسر کرے ۔ بس آپ ہی آپ ہو اور کوئی نہو بلکہ وہ شخص جو والدین، اولاد، زوجہ اور احباب اور ہموطن رکھتا ہو کیونکہ انسان مدنی الطبع ہے ۔ مگر ضرور ہے کہ اس کی کوئی حد ہو کیونکہ اگر اس حلقہ میں آبا و اجداد اور آل و اولاد اور دوستوں کے دوست داخل ہوں تو یہ سلسلہ لاانتہا ہی ہو جائے گا اس مضمون کو آیندہ کی تحقیق کے لئے ملتوی کرکے ہم غنی لذاتہ کی یہ تعریف کرتے ہیں ۔ جسکی زندگی بذات خود ایسی ہو جسکو جی چاہتا ہے اور بالکلیہ احتیاج سے بری ہو ۔ سعادت سے ہمارا یہی مطلوب ہے ۔

پھر یہ کہ سعادت سب چیزوں سے زیادہ مطلوب ہے ۔

نہ یہ کہ منجملہ اور اچھی چیزوں کے ایک وہ بھی ہو۔ اگر وہ منجملہ اور اچھی چیزوں کے ایک چیز ہو تو ذراسی نیکی کا اضافہ اُس کی مطلوبیت کو بڑھا دے گا۔ کیونکہ اضافہ نیکیوں کے درجہ کو بڑھا دیتا ہے۔ اور دو نیکیوں میں جو زیادہ نیک ہو وہی زیادہ مطلوب بھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعادت ایک اخیری چیز ہے اور بالذات غنی ہے۔ یہ انجام ہے ہر فعل کا۔

باب ششم

سعادت کی ماہیت

شاید یہ ایک سچی بات ہے جسکو سب تسلیم کرتے ہیں کہ سعادت خیر اعلےٰ ہے۔ اب جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اُس کی ماہیت کو ذرا اور واضح کیا جائے۔ بہترین طریقہ اس حد کے دریافت کرنے کا غالباً یہ ہے انسان کا کام یا (فنکشن) دریافت کیا جائے۔ کیونکہ جیسے نے نواز، بت گر یا کوئی صناع ہو یا کوئی شخص جو کسی خاص کام سے تعلق رکھتا ہو اسکی خوبی یا عمدگی اس کے کام میں داخل ہے بس یہی حال انسان کا ہے بشرطیکہ اُس کا کوئی خاص کام ہو۔ کیا یہ کہا جائے در آنحالیکہ ایک نجار کا ایک کفش دوز سے جداگانہ کام ہے۔ انسان کا بخلاف ان کے طبعاً کوئی کام نہیں ہے۔ امر معقول یہ ہے کہ جیسے آنکھ، ہاتھ پاؤں وعلیٰ ہذا ہر جزو بدن کا ایک معین کام ہے پس انسان کا بھی کوئی معین کام ان سب سے جداگانہ ہونا چاہیئے۔ تو یہ کام کیا ہے؟ یہ جان نہیں ہے کیونکہ جان میں بداہتہً انسان نباتات کا شریک ہے اور ہم وہ چیز تلاش کرتے ہیں جو انسان سے مخصوص ہو۔ ہمکو چاہیئے کہ تغذیہ اور نامیہ کی حیات کو اس سے خارج کردیں۔ اس کے بعد احساس کی حیات ہے۔ اِس میں بھی انسان، گھوڑے، مویشی اور جملہ حیوانات کا شریک ہے۔ پس انسان کی ہستی میں باقی رہجاتی ہے عملی حیات عقلی شعبہ کی۔ مگر عقلی شعبہ دو طرح کا ہے۔ یا یہ عقلی ہے اس معنی سے کہ وہ عقل کا تابع ہے یا اس معنی سے کہ وہ خود عقل اور دانش رکھتا ہے۔ عقلی حیات کے بھی دو مفہوم ہیں۔ یا تو خلقی حالت کے اعتبار سے خواہ خلقی ملکہ کے لحاظ سے: مگر ہم اس عبارت سے فعلیت کی حیات سمجھیں یہ اس تصور کی حقیقی صورت معلوم ہوتی ہے۔

انسان کا کام

انسان کا کام ایک فعلیت[1] نفس کی ہے جو مطابق عقل کے ہو یا عقل

[1] فعلیت وہ ہے جسکو بنا بر اصطلاح قدیم ملکہ کہتے تھے مثلاً ملکۂ کتابت ۱۲ مترجم

سے بے نیاز نہو۔ ایک شخص کے کام کسی خاص قسم کے اور ایسے شخص کے جو اپنی قسم میں اچھا ہو مثلاً ایک عود نواز یا ایک اچھا عود نواز ہماری نظر میں از روئے جنسیت ایک ہی ہیں اور یہ نظر تمام اقسام کے لوگوں کے باب میں درست ہے بلا استثنا اعلیٰ عمدگی کے جو کام پر ایک اضافہ ہے کیونکہ کام عود نواز کا یہ ہے کہ عود بجائے اور اچھی عود نوازی کا کام یہ ہے کہ اچھی طرح عود بجائے۔ جب ایسا ہے تو اگر ہم انسان کے کام کی حیات[1] کی ایک قسم سے تعریف کریں اور اس حیات کو نفس کا ایک ملکہ یا فعل کا ایک طریقہ جو مطابق عقل ہو قرار دیں گے۔ اگر کام ایک اچھے آدمی کا ایسا ملکہ یا ایسا فعل ہے جو عمدہ اور شریفانہ قسم کا ہو اور اگر ہر چیز جب کام میں لائی جائے کامیابی کے ساتھ کام میں لائی جائے یعنی اپنی مخصوص عمدگی کے ساتھ تو اس کا یہ نتیجہ ہے کہ خوبی انسان کی ایک ملکہ ہے نفس کا مطابق فضیلت کے اور اگر فضیلتیں متعدد ہوں تو سب سے بہتر اور سب سے کامل فضیلت کے مطابق ہو لیکن ضرور ہے کہ یہ لفظیں بڑھا دی جائیں "ایک کامل حیات میں" کیونکہ ایک ابابیل کا ظہور یا ایک دن موسم بہار نہیں ہوتا اسی طرح ایک دن یا تھوڑا سا وقت انسان کو خوش نصیب یا سعید نہیں بنا سکتا۔

انسان کی خوبی کی تعریف

---

[1] بالفاظ دیگر حیات کے معنی ہیں یا تو محض چند قوتوں کا موجود ہونا یا اُن کی ورزش کرنا ۱۲ مترجم

باب ہفتم

اسکو ایک صحیح نقشۂ خیر کا مان لینا چاہیئے کیونکہ یہ میرے خیال میں درست ہے کہ پہلے ایک (سادہ) خاکہ بنا لینا چاہیئے اور پھر اس میں تفصیلی رنگ آمیزی کرنا چاہیئے کیونکہ اطمینان کے ساتھ اگر کسی چیز کے حدود کا خاکہ بنا لیا گیا ہے تو پھر اس کام میں زمانہ ایک اچھا موجد یا معین عمل ہوگا - ایسی صورت سے صنعتوں نے ترقی کی ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی شخص نقصان کو پورا کرہی دیتا ہے -

اخلاق میں قابل حصول درجۂ صحت واتقان -

لیکن جو کچھ کہا گیا ہے اسکو ذہن میں رکھ کے ہمکو نہ چاہیئے کہ ایک ہی درجہ کی صحت کی ہر موضوع میں توقع رکھیں - ہر موضوع کے درجہ کی مناسبت سے صحت کی توقع رکھنا اور اس پر قناعت کرنا چاہیئے - جو جس تحقیق کے شایاں ہو وہی اس میں ہونا چاہیئے - نجار بھی ایک زاویۂ قائمہ کے دریافت کرنے کا جویا ہے اور مہندس بھی مگر دونوں کا مفہوم زاویۂ قائمہ کا یکساں نہیں ہے ایک تو ایسا تقریبی زاویۂ قائمہ چاہتا ہے جو اُس کے علمی مقصد کے مناسب ہو دوسرا حقیقت کا جویا ہے ماہیت یا خاصہ کا طالب ہے ہمکو یہی راستہ اور مضامین میں بھی اختیار کرنا چاہیئے نہیں تو ہم ضروری امور کو توابع وغیرہ ضروری پر قربان کردیں گے - اسیطرح ہمکو جملہ مضامین میں علت کی تلاش ایک ہی طور کی سختی سے نہ کرنا چاہیئے - لازم ہے کہ اصولِ اولیہ کی تلاش میں بعض اوقات ایک ہی واقعہ کی مناسب شہادت پر قانع ہو جائیں - یہی واقعہ خود پہلا نکتہ یا اصل اول ہے - لیکن مختلف طریقے اصول اولیہ دریافت کرنیکے ہیں بعض استقرار سے دریافت ہوتے ہیں بعض ادراک سے بعض اُس چیز سے جسکو ممارست کہتے ہیں - و علےٰ ہذا القیاس - ہمکو کوشش کرنا چاہیئے کہ ان سبکو طبیعی یا مناسب طریقہ سے سمجھیں اور ان کی قابلِ اطمینان تحدید[1] کی مشقت کو برداشت

[1] تحدید کے معنی جنس و فصل سے "جس کو ماہیت بھی کہتے ہیں" تعریف کریں مثلاً انسان کی فصل ناطق اور جنس حیوان ہے پس حیوانِ ناطق انسان کی حد یا ماہیت ہوئی ۱۲ مترجم -

کریں کیونکہ مابعد کے نتائج پر واقعی اثر ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول اولیہ یا ابتدا ہر شئے کی نصف تحقیق سے زیادہ ہے اور واسطہ ہے اکثر امور کے صاف مفہوم تک رسائی کرنے کا وہ امور جو زیر تحقیق ہوں۔

باب ہشتم

اصول اولیہ پر غور کرنے میں ہمکو نہ چاہیئے کہ صرف حجت کے نتائج اور مقدمات پر توجہ کریں بلکہ ایسی رایوں پر بھی نظر رکھیں جو جمہور نے اس مطلب کے باب میں اختیار کی ہیں۔ کیونکہ جب تک تمام تجربات مناسب طریقہ سے حقیقت کے ساتھ نہ ملائے جائیں گے صحت اور غلطی کا تقابل نہو سکیگا۔

خیر کی تقسیم

خیر کی تقسیم تین قسموں میں ہوئی ہے یعنی خارجی خوبیاں جنکو کہتے ہیں۔ نفس کی خوبیاں اور بدن کی خوبیاں۔ ان تین میں سے ہم نفس کی خوبیوں کو صحیح معنوں سے حقیقی خوبیاں سمجھتے ہیں۔ نفس ہی کے ساتھ ہم نفسی افعال اور ملکات کو منسوب کرتے ہیں۔ لہذا ہماری حد عمدہ ہے۔ کم از کم اس نظریہ کے اعتبار سے جسکو نہ صرف قدمانے بلکہ اس زمانے والوں نے بھی جو فلسفہ کے طالب ہیں تسلیم کر لیا ہے۔ یہی صحیح بھی ہے۔ چونکہ بعض افعال اور ملکات انجام کیے جاتے ہیں اسی کسے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کوئی خوبی نفس کی ہے۔ خارجی خوبی نہیں ہے۔ اسی تعریف کی مناسبت سے کہ سعید انسان کو چاہیئے کہ اچھی طرح زندگی بسر کرے اور اچھے کام کرے کیونکہ سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ واقعی ایک قسم زندگی بسر کرنے اور نیک کام کرنے کی ہے۔

باب نہم

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ضروری خواص سعادت کے اس تعریف میں شامل ہیں کیونکہ بعض لوگوں نے یہ مان لیا ہے کہ سعادت فضیلت ہے۔ بعضوں نے دانائی[1] کو سعادت کہا ہے بعضوں نے یہ مانا ہے کہ وہ کسی قسم کی حکمت ہے۔ بعضوں کے نزدیک یہ سب یا ان میں سے کوئی ایک ہے مگر لذت کے ساتھ ملی ہوئی یا لذت سے منفک نہیں ہے بعض نے خارجی خوشحالی کو بھی اس کے ساتھ ملا لیا ہے۔ ان میں بعض آرا کو اکثر قدیم حکما نے مان لیا تھا دوسرے آرا کو مشاہیر حکما نے تسلیم کیا تھا یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فریق بالکل غلطی پر نہیں ہے بلکہ کسی ایک نکتہ کی بعض جزئیات میں غلطی ہے اگرچہ اکثر جزئیات میں نہ ہو دونوں صحیح ہیں۔

سعادت کی نسبت نظریات

یہ تعریف اس سلک کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کہ سعادت فضیلت ہے یا کسی قسم کی شرافت ہے۔ کیونکہ فضیلت کا ملکہ بھی فضیلت ہے۔ مگر معلوم ہوگا کہ خیر اعلیٰ کے اکتساب یا استعمال میں جو ایک اخلاقی حالت[2] میں ہوا ور ملکہ میں بڑا فرق ہے کیونکہ اخلاقی حالت گوکہ موجود ہو مگر اس سے کوئی خیر پیدا نہیں ہوسکتی۔

سعادت خیر اعلیٰ ہے

---

[1] دانائی یا عقل عملی اور عقل نظری کا امتیاز ارسطاطالیس نے عموماً تسلیم کیا ہے ۱۲ مترجم

[2] مقصود یہ ہے کہ سعادت کا محض اکتساب کافی ہے یا ملکہ بالفعل جواب یہ ہے کہ محض اکتساب اور اخلاقی حالت کافی نہیں ملکہ اور عمل کی ضرورت ہے ۱۲ م واضح رہے کہ ملکہ حالت راسخہ کو کہتے ہیں مثلاً ملکہ کتابت جس کا زوال قریباً ناممکن ہوتا ہے کسی فعل کا ملکہ یہ ہے کہ وہ فعل فاعل سے بسہولت اور بلا صعوبت ہوسکے مثلاً کتابت ابتدا میں کس مشکل سے ایک حرف قلم سے نکلتا ہے اور جب مزاولت ہوجاتی ہے تو کس آسانی سے صفوں کے صفحے قلم سے نکلتے چلے جاتے ہیں جب یہ حالت بہم پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ ملکہ بالفعل حاصل ہوا اور جب تک یہ حالت نہ تھی صرف استعداد کتابت کی تھی ملکہ بالقوہ تھا ۱۲ مترجم۔

شلاً ایک انسان سو رہا ہے یا کسی اور طریقہ سے بیکار ہو گیا ہے۔ مگر یہ صورت ملکہ میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ملکہ میں فعل کا مفہوم شامل ہے بلکہ فعل باحسن وجہ۔ جیسے اولمپیہ کے کھیلوں میں محض وجیہ اور توانا اشخاص انعام نہیں پاتے بلکہ وہ لوگ جو پہلوانوں کی فہرست میں داخل ہو کے نبرد آزما ہوتے ہیں ان میں سے بعض کامیاب ہوتے ہیں اسیطرح وہ لوگ جو راست کردار ہیں اور شرافت اور نیکی کا اکتساب کرتے ہیں ایسوں کی زندگی خود ہی خوش گوار ہے کیونکہ لذت ایک نفسی واقعہ ہے اور جس چیز کا انسان کو شوق ہو اسی میں وہ خوش ہے مثلاً گھوڑا ایسے شخص کے لئے جو گھوڑے کا شوق رکھتا ہو اور عینک ایسے شخص کے لئے جو عینکوں کا شائق ہو۔ اسی طرح عدل ایسے شخص کے لئے جو عدالت کا عاشق ہو اور فاضلانہ افعال عموماً ایسوں کے لئے جو فضیلت کو دوست رکھتے ہیں اکثر انسان اپنی لذتوں میں ایک تنافر محسوس کرتے ہیں کیونکہ ان کی لذتیں ایسی ہیں جو بالطبع لذیذ نہیں ہیں۔ شرافت دوست اشخاص کو طبیعی لذتیں اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ افعال جو فضیلت کے موافق ہوں وہ طبعاً خوشگوار ہیں ایسے افعال بالنسبت بھی ان اشخاص کے لئے بھی خوشگوار ہیں اور بالذات بھی۔ نہ ان کی زندگی کو یہ ضرورت ہے کہ لذت ان کی زندگی کے ساتھ چسپاں کر دیجائے گویا کہ وہ ایک قسم کا تعویذ ہے۔ زندگی خود ہی لذت رکھتی ہے کیونکہ یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ شخص نیک نہیں ہے جو شریفانہ افعال سے خوش نہیں ہوتا کوئی بھی ایسے شخص کو عادل نہ کہیگا جو شخص عادلانہ افعال سے محظوظ نہیں ہوتا۔ نہ ایسے شخص کو آزاد کہیں گے جو آزادانہ افعال سے مسرور نہیں ہوتا وعلیٰ ہذالقیاس۔ اگر ایسا ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو افعال فضیلت کے موافق ہوں بذات خود لذیذ ہوں لیکن ایسے ہی افعال نیک اور شریفانہ بھی ہیں اور باعلےٰ درجہ کے نیک اور شریفانہ ہیں اگر حکم کسی صاحب فضیلت انسان کا ان کے بارے میں صحیح ہے تو اس کا حکم بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ہمنے بیان کیا ہے۔ پس سعادت عالم میں بہترین اور شریف ترین اور لذیذ ترین شئے ہے۔ ایسا امتیاز درمیان نیکی اور شرافت اور لذت کے نہیں پایا جاتا ہے جسکی طرف Delos ڈیلوس نے اس بیت میں اشارہ کیا ہے۔

"عدالت شریف ترین ہے، صحت عمدہ ترین ہے۔
مقصد کا حاصل کرنا سب سے زیادہ خوشگوار ہے"۔

چونکہ یہ اصلی خواص ہیں بہترین ملکات کے اور ہم جانتے ہیں کہ سعادت ان سب میں شامل ہے یا ان میں سے کسی ایک میں جو سب سے شریف تر ہو۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ سعادت کے لئے خارجی خوبیوں کی بھی ضرورت ہے جسکو ہم کہہ چکے ہیں۔ کیونکہ یہ غیر ممکن یا کم از کم دشوار ہے کہ کوئی شخص شریفانہ افعال کر سکے اگر خارجی وسائل مہیا نہوں۔ کیونکہ ایسے افعال جو مدد سے احباب کے یا دولت کے یا سیاسی قوت کے انجام پاتے ہیں اور وہ اکثر ایسی چیزیں ہیں کہ اگر اُن میں فتور ہو تو خوشوقتی برباد ہو جاتی ہے۔ حسب ونسب خاندانی خوشحالی یا ذاتی حسن و وجاہت کیونکہ ایسا شخص سعادت سے محروم رہے گا جو بالکل ہی بدقوارہ ہے۔ یا پیدائشی فرومایہ ہے یا لنگوڑا ناٹھا ہے یا اس سے بھی بدتر یہ کہ اسکی اولاد یا احباب بد ہوں یا اچھی اولاد یا احباب رکھتا تھا مگر وہ فوت ہو گئے ہوں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ کامیابی اس قسم کی فضیلت میں ایک ناقابلِ انفکاک اضافہ ہے۔ اسی سبب سے بعض اشخاص دولت کو سعادت کے مماثل کہتے ہیں اور بعض فضیلت کو۔

باب دہم

یہ سوال اکثر پیدا کیا جاتا ہے کہ آیا سعادت کو سیکھ سکتے ہیں یا عادت سے اسکا اکتساب ممکن ہے یا کسی قسم کی مزاولت سے یا تقدیر الٰہی سے اسکا ورود ہوتا ہے یا بخت واتفاق سے کیا سعادت کو سیکھ سکتے۔ یا حاصل کرسکتے ہیں۔ کیا سعادت دیوتاؤں کا فیض ہے۔ پس اگر کوئی چیز عالم میں ایسی ہے جو دیوتاؤں کی جانب سے انسان کو عطا ہوتی ہے۔ تو یہ امر معقول ہے کہ سعادت موہبت الٰہی ہے خصوصاً اس لئے کہ انسانی چیزوں میں یہ سب سے بہتر ہے۔ اس مسئلہ پر کسی اور مقام میں بحث کرنا مناسب ہوگا بہ نسبت اس مقام کے۔ اگرچہ سعادت فیضان الٰہی نہ ہو لیکن یہ نتیجہ ہے فضیلت کا یا تعلم کا یا کسی قسم کی مزاولت کا یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ عالم عمدہ ترین خدائی چیزوں سے ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو چیز انعام اور انجام ہو فضیلت کا وہ اعلےٰ خیر ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ لاہوتی اور مبارک ہے یہ دور تک پھیل سکتی ہے۔ کیونکہ کل اشخاص میں پیدا ہونیکے قابل ہے (الا ایسے اشخاص میں جو اخلاقاً بدنما ہوں)، کوشش اور تحصیل سے سعادت پیدا ہوتی ہے تعلیم اور اکتساب سے نہ کہ بخت واتفاق سے۔ عقل یہ چاہتی ہے کہ اشیاء کی ترتیب عالم میں بہترین وضع سے ہو اور یہی صورت فنون کی بھی ہے۔ اور علت ومعلول کے سلسلہ میں عموماً یہی صورت ہے۔ اور سب سے بہتر اعلیٰ درجہ کے سلسلۂ علت ومعلول میں یہ بالکل خلاف عقل ہے کہ بہترین اور شریف ترین اشیا بخت واتفاق پر چھوڑ دی جائیں۔ اس سوال کو سعادت کی تعریف خود ہی واضح کردیتی ہے۔ کیونکہ سعادت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ ایک قسم کا ملکہ نفس کا ہے جو فضیلت کے موافق ہو۔ دوسری خوبیاں یعنی وہ خوبیاں جو نفس کی خوبیوں کے ماورا ہوں ان خوبیوں سے بعض ضروری ہیں جیسے سعادت کے مقدمات

دوسری خوبیاں بذاتِ خود معاون ہیں اور آلات ہیں سعادت کے۔

علم سیاست کا مقصد

جس نتیجہ پر ہم پہنچے ہیں وہ ہماری ابتدائی نظر سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ سیاسی علم کی غایت خیرِ اعلیٰ ہے۔ اور علم تمدن کو سب سے زیادہ اس امر سے تعلق ہے کہ اہلِ مدینہ میں نیک خصلت پیدا کرے۔ دوسرے لفظوں میں وہ علم جو اہلِ شہر کو نیک بنا دے کہ وہ شریفانہ افعال کی صلاحیت پیدا کریں۔ ہم بیل کو یا گھوڑے کو یا کسی اور حیوان کو عقلاً سعید نہیں کہہ سکتے۔ اسی سبب سے کوئی بچہ بھی سعید نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ بچہ کی عمر کے لحاظ سے محال ہے کہ اس کے بالفعل ایسے ملکہ کا ظہور ہو۔ اور کبھی بچے کو سعید کہتے ہیں تو ہونہار ہونیکے اعتبار سے کہتے ہیں نہ کہ اس کے موجودہ افعال کے اعتبار سے۔ کیونکہ سعادت اس کی مقتضی ہے کہ کامل فضیلت اور کامل زندگی حاصل ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ زندگی میں ہر طرح کے انقلابات اور اتفاقات ہوں اور ممکن ہے کہ اکثر کامیاب اشخاص پیرانہ سالی میں انتہا درجہ کے مصائب میں مبتلا ہو جائیں جیسا کہ پرائم کا تذکرہ رزمیہ افسانوں میں ہے۔ لیکن جب ایک شخص پر ایسے حوادث واقع ہوں اور بدبختی کی موت مرے تو اسکو کوئی شخص سعید نہ کہے گا۔

باب یازدہم



کیا کسی شخص کو زندگی میں سعید کہہ سکتے ہیں۔

توکیا یہ صورت ہے کہ کسی شخص کو عالم میں سعید نہیں کہہ سکتے جبتک وہ زندہ رہے؟ کیا ہم سولن کا قاعدہ انجام بینی کا اختیار کرلیں؟ اگر ہم سولن[1] کی پیروی کریں تو کیا یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد موت کے کسی کو درحقیقت سعید کہیں؟ یقیناً یہ خیال کلیتہً مہمل ہے خصوصاً ہمارے لئے کہ ہم سعادت کو ایک قسم کا ملکہ قرار دیتے ہیں۔ مگر جبکہ ہم کسی شخص کو جب وہ مرجائے سعید نہیں کہہ سکتے اور سولن کی مراد یہ نہ تھی بلکہ یہ تھی کہ مرنے کے بعد کسی شخص کو نیکبخت کہنا صحیح ہے۔ کیونکہ وہ برائیوں اور بدبختیوں سے محفوظ ہے۔ اس رائے پر بعض اعتراضات ہوسکتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی مرجائے تو وہ اسی طرح نیکی اور بدی سے متاثر ہوسکتا ہے جس طرح زندگی میں ہوسکتا تھا الّا یہ کہ اسکو اس کا حس نہوگا مثلاً معزز ہونا اور معزز نہ ہونا یا اولاد کی کامیابی اور ناکامی کی جہت سے عموماً۔ لیکن اس میں بھی ایک اشکال درپیش ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص پیرانہ سالی تک نیک بختی کی زندگی گزار چکا ہے اور نیک بختوں کی سی موت پائی ہے یہ ممکن ہے کہ اس کی اولاد کو مقدر کے نشیب و فراز سے سابقہ پڑے۔ بعض ان میں سے نیک ہوں اور ایسی زندگی گزاریں جس کے وہ سزاوار ہیں دوسرے بد ہوں اور بدی کی زندگی کاٹیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اولاد واحفاد ہر درجہ کی نسبت اپنے آباواجداد سے رکھتے ہیں یہ ایک عجیب و غریب نتیجہ ہوگا اگر مردہ ان کے مقدر کے نشیب و فراز میں شریک ہو اور ایک وقت میں سعید ہو اور دوسرے وقت شقی ہو جس طور سے ان کے اولاد واحفاد کبھی سعید ہوں کبھی شقی۔ لیکن یہ بھی اسی کے

[1] سولن کے لئے دیکھو مقالۂ اولیٰ باب (۳-۲) میں اس تنبیہ کا ذکر ہے جو سولن نے کروسس کو کی تھی ۱۲ مترجم۔

مثل عجیب و غریب ہو گا کہ اولاد کا زمانہ آیندہ اپنے ماں باپ پر اثر نہ کرے ہر زمانہ
میں یا کسی وقت خاص میں ۔ یہ انسب ہو گا کہ اس مشکل کی طرف رجوع کریں جسکو ہم نے
اس سے پہلے پیدا کیا تھا کیونکہ شاید اس سے کوئی موجودہ سوال کا جواب نکل سکے
اگر انجام پر نظر کرنا درست ہے ۔ اور جب انجام ایک شخص کے لئے خوشوقتی پیدا
کرے نہ اس لئے کہ وہ فی الحال خوش نصیب ہے بلکہ اس لئے کہ وہ پیشتر ایسا تھا۔
یہ عجیب امر ہو گا کہ جس وقت وہ سعید ہو تو ہم یہ بات اس کے بارے میں نہ
کہیں اس سبب سے کہ ہم زندہ کو باعتبار نشیب و فراز مقدر کے سعید نہیں کہ سکتے
جس کا احتمال ہے کہ واقع ہو اور چونکہ ہمارا مفہوم سعادت کا دائمی ہے اور انقلاب
کے امکان سے مبرا ہے اور اس سبب سے کہ وہی اشخاص متعدد انقلابات
تقدیری کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔ کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ہم انقلابات
کی پیروی کریں تو ایک ہی شخص کو کبھی سعید کہیں اور کبھی شقی گویا کہ سعید انسان
مثل گرگٹ کے رنگ بدلتا ہے اور اس کے لئے کوئی استقلال نہیں ہے ۔ مقدر
کے انقلاب کی پیروی ٹھیک نہیں ہے ۔ ان انقلابات پر نیکی بدی موقوف نہیں
ہے ۔ یہ ضروری لوازم انسانی حیات کے ہیں ۔ مگر انسان فضیلت کے ملکات
میں اس کی سعادت کے[1] مقوم ہیں اور اس کی ضد اس کی شقاوت کے مقوم ہیں
جس اشکال پر اس وقت بحث کیگئی ہے وہ بذات خود اسکی شہادت ہے کہ یہ نظر
صحیح ہے ۔ کیونکہ کوئی ایسا فعل فضیلت کے ملکات سے زیادہ مستقل نہیں ہے
یہ علوم سے بھی زیادہ استواری رکھتے ہیں ان ملکات سے بھی وہ جو زیادہ مستقل
ہیں وہ اشرف ہیں کیونکہ نیک بخت کی زندگی خصوصاً اور دواماً انھیں پر منحصر ہے
چونکہ ظاہراً یہی سبب ہے کہ یہ ملکات کبھی فراموش[2] نہیں ہوتے ۔

---

[1] مقوم وہ چیز ہے جس سے کسی شئے کا قیام ہو جو اس چیز کی ماہیت کو پیدا کرے ۔ ۱۲ مترجم ۔
[2] ارسطاطالیس کا منشا یہ ہے کہ نسبتاً علمی حقائق کا بھول جانا سہل ہے جنکو کبھی یاد کیا ہو ۔ لیکن فاضلانہ ملکہ کا ضائع ہونا مشکل ہے بلکہ شاید محال ہے ۔ دوسری لفظوں میں اس کی مراد یہ ہے کہ علم کی بہ نسبت سیرت کم کمتر ہے لہذا سیرت زیادہ قیمتی ہے بہ نسبت علم کے ۔ مترجم

استقلال کا عنصر جو مطلوب ہے وہ انسان سعید میں پایا جائیگا اور وہ اپنی سیرت کو مدت العمر محفوظ رکھیگا کیونکہ وہ استقلال کے ساتھ یا اعلےٰ درجہ کی پیروی ایسے افعال اور ایسے خیالات کی کرتا رہے گا جو فضیلت سے موافقت رکھتے ہیں اور نہ کوئی شخص ایسا ہے جو زندگی کے امکانات کو اس طرح شریفانہ طور سے پورا کریگا۔ ایسی صحیح اور کامل ترتیب کے ساتھ چار روں کونے ٹھیک[ل] بلا کسی نقص کے جن میں غلطی کا شائبہ نہ ہو۔ پس جو امور بخت واتفاق سے ہوتے ہیں متعدد ہیں اور ان کی مقداریں متفاوت ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ چھوٹے چھوٹے حوادث نیکبختی یا بدبختی کے حیات کی میزان کو نہیں پلٹتے مگر ایسے حوادث جو عظیم ہیں اور متعدد بھی ہیں وہ زندگی کی خوشحالی کو بڑھا دیتے ہیں اگر وہ خوش نصیبی کے ہوں کیونکہ وہ حیات کی زینت کو زیادہ کردیتے ہیں اور ان کا استعمال شریفانہ اور فاضلانہ ہوتا ہے اور بخلاف اس کے اگر وہ برعکس ہوں تو وہ حیات کو بے رونق اور ناقص کردیتے ہیں اور خوشحالی کو گھٹا دیتے ہیں کیونکہ وہ تکلیف دہ ہیں اور اکثر ملکات کے مزاحم ہوتے ہیں۔ تاہم ان حالات میں بھی شرافت کا جوہر چمک جاتا ہے جب کوئی انسان مصائب اور آلام کو بردباری سے برداشت کرتا ہے نہ اس سبب سے کہ اس کو ان کا حس نہیں ہے بلکہ اپنی ذاتی عظمت اور کبر نفس کے لحاظ سے۔

ازبس کہ ملکات سے زندگی کا اندازہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ سعید انسان تنقاوت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کوئی نیک بخت انسان بدبخت نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے ایسے افعال سرزد نہیں ہوسکتے جو قابل نفرت ہوں اور ان میں فرد مایگی پائی جائے کیونکہ ہمارا مفہوم نیک اور صاحب تمیز انسان کا درحقیقت یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر موقع کو سنجیدگی اور

[ل] ہماری زبان میں چوکس اگرچہ عامیانہ محاورہ ہے مگر ارسطاطالیس کے مفہوم کو درستی سے ادا کرتا ہے۔ یہ فقرہ سمونیدس کی زبانی افلاطون نے کتاب پروطاغورس میں استعمال کیا ہے ارسطو نے اس فقرہ کو کتاب بطوریقیہ مقالۂ سوم باب (۱۱) میں نقل کیا ہے۔ ایسے ہی مقام پر کسی شاعر نے ڈیوک ولنگٹن کی مدح میں کہا ہے۔ طاقت کا برج جو ایسا ٹھیک چوکس ہے جس پر ہوا کا مرور کچھ اثر نہیں کرتا ۱۲ مترجم

شانداری کے ساتھ پورا کرے اور ہمیشہ ایسا کام کرے جو موقع اور محل کے لحاظ سے انسب اور اشرف ہو جیسے ایک عمدہ جرنیل اس فوج کو جو اس کے زیر کمان ہو لڑائی کے موقع اور محل کے مناسب کام میں لائے - اور عمدہ کفش دوز اس چمڑے سے جو اس کو دیا جائے عمدہ پاپوش تیار کرے وعلیٰ ہٰذالقیاس جملہ فنون میں اگر ایسا ہے تو ایک سعید انسان ہر گز شقی نہیں ہوسکتا یہ میں نہیں کہتا کہ وہ کامیاب رہیگا اگر اس پر ایسی ہی افتاد ہو جیسی پرایم پر ہوئی تھی - اس پر بھی وہ بدلیگا نہیں یا بار بار اس پر انقلاب کا اثر نہ ہوگا وہ اپنی سعادت سے سہولت کے ساتھ جنبش نکریگا - معمولی حوادث کا اس پر اثر نہ پڑے گا البتہ ایسے حوادث کا اس پر اثر پڑیگا جو عظیم اور متعدد ہوں اور ان کے بعد وہ جلد اپنی خوشحالی کو پھر حاصل نہیں کر سکتا اگر وہ کسی طرح پھر حاصل کرلے تو اس کے لئے معتد بہ وقت کی ضرورت ہوگی کہ وہ اس وقت میں عظیم الشان اور شریفانہ نتائج سے کامیاب ہو جائے -

سعادت کی تعریف۔

پس سعید انسان کی صحیح تعریف یہ ہوگی جس کا ملکہ کامل فضیلت کے موافق ہو اور کافی طور سے خارجی اسباب اس کے لئے مہیا ہوں نہ کہ اتفاقاً ایک وقت کے لئے بلکہ زندگی بھر کے لئے - شاید اس میں یہ اضافہ بھی مناسب ہوگا - کہ وہ ہمیشہ اسی طرز کی زندگی بسر کرے اور جیسی اس کی حیات ہو ویسی ہی اس کی ممات بھی ہو - ہم پیش بینی نہیں کرسکتے مگر ہم سعادت کو ایک انجام مانتے ہیں اور اس کو تمام اور کامل خیال کرتے ہیں اور اگر ایسا ہو تو ہم ایسے لوگوں کو کامیاب کہیں گے جو اپنی تمام زندگی اسطور سے پوری کریں بشرطیکہ وہ یہ خصوصیتیں رکھتے ہوں اور رکھتے ہیں پھر بھی وہ اس حد تک کامیاب ہیں جس حد تک انسان کامیاب ہو سکتے ہیں -

زندوں کی قسمت کا اثر مردوں پر۔

اس مضمون کی بحث کو ملتوی کر کے : یہ خیال کہ طالع وری اولاد اور احباب کی عموماً کوئی اثر بالکلیہ کسی شخص پر نہیں رکھتی یہ نہایت سخت بحث معلوم ہوتی ہے - اور مسلمہ رائے کے خلاف بھی ہے - حوادث بیشمار ہیں اور ان میں ہر قسم کے اختلافات پیدا ہوا کرتے ہیں اور بعض کو ان میں سے ہماری ذات کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور بہ نسبت دوسرے حوادث کے پس ظاہر ہے کہ جزئیات کی تعریف میں بہت طول ہوگا اگرچہ لا متناہی نہ بھی ہوں لہٰذا ہم کو تعلیم کے ساتھ ان کے بیان پر قانع ہونا اور صرف ان کے حدود کو

بیان کردینا کافی ہوگا شخصی بدبختیوں سے بعض کا بار اور اثر ہماری زندگی پر پورا پڑتا ہے اور بعض کا نسبتاً خفیف پس ایسی ہی بدبختیاں ہمارے احباب پر عموماً موثر ہوتی ہیں لیکن چونکہ زندہ یا مردہ کے تجربات کا اختلاف اس سے کہیں زیادہ ہے جو سنگین جرائم کی نقلوں میں تماشہ گاہ پر بطور ٹریجڈی کے قصۂ غم انجام کے کھیلی جاتی ہیں اور وہی جرائم جنکو ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ان کا ارتکاب ہوا۔ ضرور ہے کہ اس تفاوت کو ملاحظہ کریں اور اس سے زیادہ اس شبہ پر جو کہ پیدا کیا گیا ہے غور کریں کہ مردے بھی نیکی بدی میں شریک ہوتے ہیں یا نہیں مگر اس رائے میں یہ گمان غالب ہے کہ اگر مردے پر کسی نیکی یا بدی کا اثر پہنچتا ہے تو وہ بالکل ہی خفیف اور غیر محسوس سا ہوگا خواہ مطلقاً خواہ نسبتاً اگر ایسا نہ ہو تو اس کی ایسی مقدار ہوگی اور یہ صفت ہوگی جس سے لوگ خوش نہیں ہوسکتے اگر وہ خوش نہ ہوں یا ان کی خوشحالی ان سے چھین لیجائے اگر وہ خوشحال ہوں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مردوں پر دوستوں کی کامیابی یا مصائب کا اثر پڑتا ہے۔ یا کسی نہ کسی طرح وہ متاثر ہوتے ہیں لیکن یہ اثر اس قسم یا اس درجے کا نہیں ہوتا جو لوگوں کو خوش کردے اگر وہ خوش نہوں یا اس کے مماثل کوئی اثر پڑے۔

باب دوازدہم



کیا سعادت قابلِ ستائش یا واجب الاحترام

ان امور کے دریافت کرنے کے بعد اب ہم اس پر غور کریں گے کہ آیا سعادت کا ایسی چیزوں سے تعلق ہے جنکی ستائش کی جاتی ہے یا ایسی چیزوں سے جن کی عزت کیجاتی ہے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ سعادت کوئی بالقوہ نیکی نہیں ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز قابلِ ستائش ہوتی ہے وہ کوئی خاص صفت رکھتی ہے یا کسی چیز سے کوئی خاص نسبت رکھتی ہے کیونکہ ہم ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جو عادل ہو یا شجاع یا نیک ہو کسی اور جہت سے یا ہم مدح کرتے ہیں ایسی شخص کی جو توانا یا چست و چالاک ہو و علیٰ ہذا القیاس۔ جو بالطبع کوئی خاص خصلت رکھتا ہو یا کسی اور چیز سے نسبت خاص رکھتا ہو جو چیز خود بھی اچھی اور قابلِ قدر ہو۔ سچائی اس بیان کی واضح ہو جاتی ہے۔ اگر ہم دیوتاؤں[1] کی ستائش کو مدنظر رکھیں۔ ایسی مدح لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ مدح ہم نے کہا تھا کہ ہمیشہ ایک اعلیٰ درجہ کی معیار کی مقتضی ہے۔ مگر جبکہ مدح کی یہ ماہیت ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ مدح نہیں ہے بلکہ کوئی چیز اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے اور اس سے بہتر ہے جو ایسی تمام چیزوں سے مخصوص ہے جو بہترین ہیں جیساکہ بداہۃً ظاہر ہے۔ کیونکہ ہم دیوتاؤں کو مبارک اور مقدس کہتے ہیں نہ کہ قابلِ ستائش۔ اور ہم ان انسانوں کو جو فرشتہ خو ہوں مبارک کہتے ہیں۔ ایسی ہی صورت نیکیوں کی ہے کیونکہ کوئی شخص سعادت کی ایسی ستائش نہیں کرتا جیسی عدالت کی کیجاتی ہے بلکہ سعادت کو مبارک کہتے ہیں جو اس ماہیت کے اعتبار سے عمدہ اور الٰہی صفت رکھتی ہے۔

---

[1] ظاہر ہے کہ ارسطو کے زمانہ میں یونانی عموماً بت پرست تھے پس ارسطو نے بھی اکثر آلہہ کو بصیغہ جمع لکھا ہے۔ ہماری زبان میں کوئی لفظ اس کے مقابل موجود نہیں ہے کیونکہ ہم بحمداللہ اہل توحید ہیں مجبوراً لفظ دیوتا اہل ہنود کے محاورات سے لے لی گئی ہے تاکہ ترجمہ مطابق اصل ہو ۱۲ مترجم

۵ بہ صفحہ آیندہ

بعض اوقات انہی وجوہ سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یودوکس[1] جو لذت کے شرف کا قائل تھا حق پر تھا کیونکہ فی الواقع ہیت (لذت) خیر ہے لیکن اس کی مدح نہیں کی جاتی یہ امر دلالت کرتا ہے اس کے اس خیال پر کہ یہ ان چیزوں سے اشرف ہے جن کی مدح کی جاتی ہے - جیسے خدا تعالیٰ - اور خیر اشرف ہیں کیونکہ یہ وہ معیار ہیں جنکی طرف ہر شئے کا حوالہ کیا جاتا ہے - مدح[2] فضیلت سے مخصوص ہے کیونکہ یہ فضیلت ہی ہے جس کی وجہ سے ہم شریفانہ کام کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں مگر مدح سرائی کامل نتائج کے حاصل ہونے پر کی جاتی ہے خواہ وہ نتائج جسمانی ہوں خواہ نفسانی - لیکن کہہ سکتے ہیں کہ اس بحث کو خاص مدح سرائی کے مضمون سے تعلق ہے مگر جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے بداہتہً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعادت واجب الاحترام ہے اور وہ غایت[3] الغایات ہے اور اس کے ایسے ہونے سے یہ واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سعادت اصول اولیہ سے ہے - اور سعادت ہی کے لئے ہم سب ہر کام کو انجام دیتے ہیں اور جو چیز اصول اولیہ سے ہو اور دوسری تمام خوبیوں کی علت ہو وہ واجب الاحترام اور خدائی چیزوں سے ہے -

---

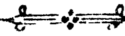
عہ ارسطو کا یہ مطلب ہے کہ بعض خوبیاں قابل ستائش ہیں اور بعض ستائش کی حد سے بڑھی ہوئی ہوتی ہیں بزرگوں کی مدح گستاخی ہے بلکہ ان کی تعظیم اور احترام واجب ہے ۱۲ مترجم

[1] یودوکس افلاطون کا شاگرد تھا جسکی سیرت کی ارسطاطالیس نے ستائش کی ہے مقالہ دہم باب دوم میں وہ ہئیت کا جاننے والا بھی تھا اور فیلسوف بھی تھا ۱۲ مترجم

[2] جو اعتیار اکسس (لفظ یونانی بمعنی ملکۂ راسخۂ فضیلت) ہیں جنکی مدح کی جاتی ہے اور ارگن (بمعنی کار بزرگ) میں ہے اس کو ارسطو نے کتاب ریطوریقیہ میں بیان کیا ہے - خلاصہ یہ ہے کہ ملکۂ راسخۂ نیکی کا قابل ستائش ہے مگر کار بزرگ قابل عظمت ہے جو کہ مدح سے بالاتر ہے ۱۲ مترجم

[3] یعنی تمام مقاصد سے بالاتر جن کے بعد کوئی مقصد نہیں ہے -

باب سیزدہم



فضیلت ایک عنصر سعادت کا ہے۔

چونکہ سعادت موافق تمام اور کامل فضیلت کے ایک ملکۂ نفسانی ہے لہذا ضرور ہے کہ ہم فضیلت پر غور کریں کیونکہ شاید یہ بہترین طریقۂ سعادت کی تحقیق کا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت ہی وہ مقصد ہے جس پر حقیقی مدبر سیاست کثیر مقدار جد و جہد کی صرف کرتا ہے کیونکہ اسکی یہ خواہش ہوتی ہے کہ شہری صاحب فضیلت اور قوانین کے تابع ہو جائیں۔ ہم کو ایسے مدبروں کی مثالیں کریٹ اور لیسی ڈیمن کے مقننین میں ملتی ہیں۔ اور دوسرے ایسے مقننین میں جو ان کے مثل ہیں لیکن چونکہ تحقیقات علم سیاسیات سے تعلق رکھتی ہے لہذا ہمارے اصلی مقصد کے لئے یہ مناسب ہے کہ یہ تحقیق جاری رکھی جائے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہم کو انسانی فضیلت پر غور کرنا ہے کیونکہ وہ خیر جس کی ہم جستجو میں ہیں وہ انسانی نیکی ہے اور انسانی سعادت فضیلت یا عمدگی سے ہماری مراد جسمانی نہیں ہے بلکہ نفسانی ہے۔

سیاسی آدمی کو علم نفسی کی ضرورت

اگر ایسا ہو تو یہ بداہۃً ضروری ہے کہ مدبر کو کچھ علم نفسیات کی ماہیت کا ہونا چاہیئے جس طرح اس شخص کے لئے جو آنکھ کا یا کسی جزو بدن کا علاج کرتا ہے۔ اس کا کچھ علم بھی ہونا چاہیئے اور زیادہ تر اسلئے کہ علم سیاست مدن زیادہ واجب الاحترام ہے بہ نسبت طب کے۔ اطبا حاذق بدن کے سمجھنے کے لئے بڑی جد و جہد کرتے ہیں اسی طرح مدبرین سلطنت کو نفس کے سمجھنے میں سعی کرنا چاہیئے۔ مگر اسکو چاہیئے کہ نفس پر اپنے خاص مقصد کے لحاظ سے نظر کرے۔ کیونکہ اگر مزید تدقیق کام میں لائی جائے تو ہماری محنت موجودہ مطلب کے لحاظ سے ناواجب طور سے بڑھ جائے گی۔

بعض واقعات نفس کے متعلق ایسے ہیں جو بطور کافی عوام کی زبانوں پر چڑھے ہوئے ہیں۔ ان کو ہم اختیار کرلیں تو مناسب ہوگا۔ مثلاً بیان کیا جاتا ہے کہ نفس کے دو شعبے ہیں ایک غیر عقلی اور دوسرا عقلی۔ لیکن کیا یہ شعبے مثل اجزائے بدن کے

جدا جدا ہیں اور مثل ہر ایسی چیز کے جو بذات خود قابل تقسیم ہے یا یہ کہ ان میں عقلاً امتیاز کیا جاتا ہے اور فی الواقع ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا جیسے محدب[1] اور مقعر حصہ دائرے کے محیط میں یہ امتیاز موجودہ بحث کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

پھر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفس کے غیر عقلی شعبہ سے ایک حصہ عام ہے جس میں انسان اور دوسرے جاندار اور نباتات بھی شریک ہیں۔ میری مراد اس حصہ سے ہے جو تغذیہ اور نمو کی علت ہے۔ کیونکہ ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ نفس کی یہ قوت ایسی تمام اشیا میں پائی جاتی ہے جو غذا پاتے ہیں حتے کہ جنین میں بھی اور وہی قوت اُن میں بھی موجود ہے جن کا نمو کامل ہو چکا ہے کیونکہ یہ زیادہ قرین عقل ہے کہ ایک ہی قوت سب میں تجویز کی جائے بہ نسبت کسی علیحدہ قوت کے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ خوبی اور عمدگی اس قوت کی جداگانہ طور سے انسانی نہیں ہے بلکہ انسان اس اعتبار سے تمام جانداروں کا شریک ہے۔ کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جزو بدن اور یہ قوت خصوصیت کے ساتھ خواب میں بھی کام کیا کرتی ہے۔ درحالیکہ اچھے اور برے انسانوں میں خواب کی حالت میں بہت کم ہی امتیاز ممکن ہے اور اسی سے یہ مثل مشہور ہے کہ انسان کی نصف حیات کے زمانے میں اُن کے سعید یا شقی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اور یہ طبیعی امر ہے کیونکہ خواب نفس کا معطل ہو جانا ہے۔ باعتبار اُس کی سعادت اور شقاوت کے الا اس حد تک کہ بعض تحریکات انسان پر موثر ہوتی ہیں بالکل خفیف حد تک اور سعید کے خوابوں کو بہ نسبت عام لوگوں کے عمدہ کر دیتی ہیں لیکن اس مقدمہ پر کافی بحث ہو چکی اور اب ہم اصول تغذیہ کو یہیں پر چھوڑتے ہیں کیونکہ اسکا کوئی طبعی حصہ انسانی فضیلت میں شامل نہیں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے ایک کہ طبیعی اصول نفس کا ہے جو کہ غیر عقلی ہے تاہم ایک معنی سے اس میں عقل کی شرکت ہے خواہ کوئی شخص متمدن ہو خواہ نہ ہو ہم عقل کی

---

[1] جو حصہ دائرہ کا ایک جہت سے محدب ہے وہی حصہ دوسری جہت سے مقعر ہے ۱۲ مترجم

ستائش کرتے ہیں اور نفس کے اس شعبے کی جو عقل رکھتا ہے کیونکہ وہ حق پر انسان کو تہدید کرتا ہے اور ان کو بہترین چال چلن اختیار کرنے کے لئے زجر و توبیخ کرتا ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ انسانوں میں ایک اور اصول بھی ہے جو از روئے طبیعت عقل سے اختلاف رکھتا ہے اور وہ عقل کے خلاف لڑتا ہے اور تنازع کرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح ماوف اجزا بدن جب ہم چاہتے ہیں دہنی طرف حرکت دیں تو وہ بائیں طرف کھنچ جاتے ہیں یعنی سمت مقابل پس یہی حال نفس کا بھی ہے یہ تحریکات مطلق العناں لوگوں کی عقل کے خلاف جاتے ہیں۔ لیکن بدنی اور نفسی میں یہ فرق ہے کہ جسم میں ہم اس جزو بدن کو دیکھ سکتے ہیں جو بے راہ چلتا ہے۔ مگر نفس میں ہم اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ گمان غالب ہے کہ مساوی صحت کے ساتھ یہ خیال ٹھیک ہو کہ نفس میں بھی کوئی شئے خلاف عقل موجود ہے جو عقل کی مزاحمت کرتی ہے اور اس کو روکتی ہے۔ گو کہ جس معنی سے یہ خلاف عقل ہے وہ غیر مادی ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعبہ بھی عقل سے بہرہ ور ہے۔ (جسکو ہم کہہ چکے ہیں)، بہر تقدیر ایک مکلف انسان میں یہ عقل کا تابع ہے بلکہ عفیف اور شجاع شخص میں یہ زیادہ تر عقل کا تابع ہے۔ کیونکہ یہ مطلقاً عقل سے مناسبت رکھتا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ غیر عقلی شعبہ نفس کا دو قسم کا ہے کیونکہ نباتی قوت کو بالکل عقل سے بہرہ نہیں ہے لیکن خواہش کی قوت یا عموماً مناکحت کی خواہش کو کم و بیش عقل سے بہرہ ہے۔ جس حد تک کہ وہ عقل کی محکوم ہے اور اس کی تابع ہے۔ لیکن یہ اس اعتبار[1] سے تابع ہے ہم کہتے ہیں "باپ کا لحاظ کرنا" یا احباب کا پاس کرنا نہ اس معنی سے جیسے ہم کہیں کہ ریاضی کے اعتبار سے کل اصلاح اور ملامت اور تہدید اس بات کی شہادت ہے کہ غیر عقلی شعبہ نفس کا ایک اعتبار سے عقل کی تاثیر کا تابع ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اس شعبہ میں بھی عقل شامل ہے تو پھر عقلی شعبہ دو شعبوں میں منقسم ہو جائیگا۔ ایک تو وہ جو مطلقاً عقل رکھتا ہے بذاتِ خود

---

[1] مقصود یہ ہے کہ اخلاقاً تابع ہے نہ کہ علماً ۱۲ مترجم

اور دوسرا عقل کی بات سنتا ہے جیسے بچہ باپ کی بات سنتا ہے۔ نیکی یا فضیلت ایک امتیاز قبول کرتی ہے جو اس فرق پر موقوف ہے کیونکہ ہم بعض فضائل کو عقلی کہتے ہیں۔ حکمت اور ذکا اور دور بینی عقلی ہیں فیاضی اور اعتدال اخلاقی فضائل ہیں کیونکہ جب ہم کسی شخص کی سیرت کا بیان کرتے ہیں تو ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ دانا اور ذکی ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہ (Gentle) حلیم اور پرہیز گار ہے۔ پھر بھی ہم ایک دانشور کی ستایش کرتے ہیں اس کی ذہنی حالت کے اعتبار سے اور ایسی ذہنی حالتوں کو جو ستایش کی سزاوار ہیں ہم فاضلانہ کہتے ہیں۔

مقالۂ دوم

باب اول

اخلاقی فضیلت کی پیدائش



فضیلت یا خوبی (Encellence) دو قسم کی ہے ایک تو عقلی ہے دوسرے اخلاقی۔ عقلی فضیلت تعلیم سے پیدا ہوتی ہے اور اسی سے باقی رہتی ہے۔ پس اس کے لئے تجربے اور وقت کی ضرورت ہے خلقی فضیلت کا منشار عادت ہے لہذا لفظ اخلاق یونانی میں ایسے لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی عادت کے ہیں۔ اس واقعہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی خلقی فضیلت ہماری ماہیت میں

ل ارسطاطالیس کے مطالب اخذ کرنے کے لئے عقلی اور خلقی فضیلت کے مفہوم سے مانوس ہونا چاہیئے۔ متاخرین کے فلسفہ میں یہ تقابل عقلی اور خلقی کا موجود نہیں ہے ۱۲ مترجم انگریزی۔ ارسطو کے ان الفاظ سے کہ خلقی فضیلت ہماری ماہیت میں ودیعت نہیں رکھی گئی ہے واضح ہے کہ اخلاق فطری نہیں ہیں بلکہ اکتسابی ہیں یہ بہت بڑا نکتہ ہے خوب ذہن نشین رکھنا چاہیئے ۱۲ مترجم

ع لفظ ایتھس (بکسرۂ الف) بمعنی عادت اور ایتھس (بہ یائے مجہول ما قبل مکسور) یعنی سیرت یونانی زبان سے مخصوص ہے اور زبانوں میں اس کے مماثل الفاظ موجود نہیں ہیں۔ ۱۲ مترجم انگریزی۔

ودیعت[a] نہیں رکھی گئی ہے قانون فطرت مزاولت سے متغیر نہیں ہوتا۔ پتھر کا میلان نیچے گرنے کا ہے اور وہ سکھانے سے یا مزاولت سے اوپر کی طرف نہ چڑھیگا اگرچہ ہم اسکو معتاد کرنے کے لیئے دس ہزار مرتبہ اوپر کو اچھالیں۔ اسی طرح آگ (شعلہ) نیچے کی طرف نہیں جھک سکتا ہے نہ کوئی اور چیز جو ایک قانون کی تابع ہے وہ دوسرے قانون کی پیروی کریگی۔ فطرت کے موافق ہو یا مخالف، فضیلت ہم میں ودیعت نہیں رکھی گئی ہے۔ البتہ فطرت کی جانب سے ہم کو استعداد ان کے قبول کرنے کی عطا ہوئی ہے۔ اور یہ استعداد عادت سے پختہ ہوتی ہے۔

وہ فطری قوتیں جو ہم کو عطا ہوئی ہیں پہلے ہم ان کو حاصل کرتے ہیں پھر وہ ملکات جو ان سے تعلق رکھتے ہیں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال حواس کا ہے۔ اکثر دیکھنے یا اکثر سننے سے باصرہ یا سامعہ کو ہم نے حاصل نہیں کیا بلکہ دیکھنا یا سننا ہمکو اس لیئے آگیا ہے کہ ہم کو قوت باصرہ اور سامعہ فطرت نے عنایت کی تھی۔ فطرت سے یہ قوتیں ملی تھیں اس لیئے ہم ان کو کام میں لاتے ہیں نہ یہ کہ استعمال سے یہ قوتیں ہم کو حاصل ہوئیں لیکن فضیلتیں مزاولت سے حاصل ہوتی ہیں اور یہی صورت تمام فنون کی ہے۔ کیونکہ جب ہم وہ کام کرتے ہیں جو ہم کو کرنا چاہیئے تو ہم فنون کو سیکھ لیتے ہیں اس طرح فنون حاصل ہوتے ہیں مثلاً ہم کو معمار کا فن اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم تعمیر کی مزاولت کرتے ہیں اور عود نوازی کا فن اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم عود بجاتے ہیں۔ اسی طرح عدالت کی مزاولت سے ہم عادل ہو جاتے ہیں اور عفت کی مزاولت سے عفیف ہو جاتے ہیں۔ اور شجاعت کی مزاولت سے شجاع ہو جاتے ہیں۔ ریاستوں کا تجربہ اس حقیقت کی شہادت ہے۔ کیونکہ مقنن اہل شہر کی عادت کو درست کرکے اُن کو نیک بنا دیتے ہیں۔ یہ مطلب تمام مقننین کے دل نشیں ہوتا ہے۔ جب کوئی مقنن

---

[a] یہاں ایک بھاری مسئلہ علم اخلاق کا بیان کیا گیا ہے۔ کہ اخلاق اکتسابی ہیں تعلیم اور مزاولت سے حاصل ہوتے ہیں نہ کہ فطری یا وہبی طور سے عطا ہوئے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو تعلیم و ہدایت بالکل بیکار ہو جائے ۱۲ مترجم

کامیاب نہیں ہوتا تو اس کا مقصد حاصل نہیں ہوتا اور اچھی سیاست اور بری سیاست میں یہی امتیاز ہے۔
اسباب اور واسطے فضائل کے پیدا ہونے کے یا اس کے ضائع ہو جانے کے بعینہ یکساں ہیں اور کل فنون کا یہی حال ہے۔ کیونکہ عود کے بجاتے ہی اچھے یا برے عود نواز پیدا ہوتے ہیں اور حالت معماری بلکہ ہر صاحب فن کی اسی کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اچھی تعمیر سے اچھے معمار ہوتے ہیں اور بری تعمیر سے برے معمار ہوں گے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی سکھانے والے کی ان کو ضرورت نہ ہوتی سب کے سب پیدائشی اچھے یا برے ہوتے اپنے اپنے فن (پیشہ یا حرفہ) میں۔ فضیلت کا بھی یہی حال ہے۔ وہ معاملات اور مقدمات جو انسانوں میں باہم اکثر ہوتے رہتے ہیں انھیں سے ہم یا عادل ہو جاتے ہیں یا غیر عادل۔ خطرات میں پڑنے سے ہم بابود ے پن کی عادت ڈال لیتے ہیں یا بہادری کی۔ پس ہم توجبان[1] ہو جاتے ہیں یا شجاع یہی حال شہوت اور غضب کا بھی ہے بعض اشخاص عفیف اور بردبار ہو جاتے ہیں بعض خواہش پرست اور غصہ ور ہو جاتے ہیں خاص حالات میں جیسی جس نے عادت ڈالی۔ مختصر یہ ہے کہ اخلاقی حالتیں ایسے ملکات کے نتائج ہیں جو خود اخلاقی حالات سے مناسبت رکھتے ہیں۔ پس یہ ہمارا فرض ہے کہ ملکات کو خاص انداز پر ڈالیں کیونکہ اخلاقی حالتیں ملکات کے امتیازات پر منحصر ہیں۔ لہٰذا ہماری عادات کی تعلیم کا فرق کوئی خفیف بات نہیں ہے بلکہ قابل غور و فکر ہے اور کامل اہمیت رکھتا ہے۔

---

[1] جبان جبن سے ہے جبان کے معنی بودا جبن بودا پن ۱۲ مترجم

باب دوم

افعال جو فضیلت کے موجب ہوتے ہیں

ہماری موجودہ تحقیقات مثل اور تحقیقات[1] کے نہیں ہے جو خالصاً مفہوم کے اعتبار سے بحثی اور قیاسی ہو۔ مقصد ہماری اس تحقیق کا یہ نہیں ہے کہ مکارم اخلاق کی ماہیت دریافت کی جائے بلکہ بذات خود صاحب فضیلت ہوں اس تحقیق کا اصل نفع یہی ہے اور یہی اس کا مقصود ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ کام کرنے کے درست طریقہ پر غور کیا جائے کیونکہ افعال ہی سے اخلاقی حالتوں کی صفات کا تعین ہوتا ہے۔

صحیح عقل کے موافق کام کرنا وہ عام اصول ہے جسکو بلا حجت (بطور اصول موضوعہ) مان لینا چاہیئے۔ ماہیت صحیح عقل کی اور ان کا عمومی تعلق فضائل ہے۔ اس پر من بعد بحث لی جائیگی۔ لیکن ابتدا ہی سے مان لینا چاہیئے کہ تمام بحث عملی مقدمات پر بطور ایک خاکہ کے ہوسکتی ہے۔ عملی صحت ممکن نہیں ہے۔ ہم یہ اصول پہلے ہی قائم کر چکے ہیں کہ ہر موضوع بحث کی ویسی ہی بحث ہوسکتی ہے جو موضوع کی نوعیت کے مناسب ہو اور مسئلۂ عمل اور ضرورت پر غیر متغیر ضوابط جاری نہیں ہوسکتے جس طرح مسائل صحت پر نہیں جاری ہوسکتے۔

علمی صحت غیر ممکن ہے

پھر بھی جبکہ استدلال کی نوعیت ایسی ہے ہمکو کوشش کرنا چاہیئے کہ حسب موقع بہترین استدلال کو اختیار کریں۔

پہلی بات قابل لحاظ یہ ہے کہ ان مقدمات میں جنپر ہم بحث کرتے ہیں تفریط

افراط و تفریط دونوں مہلک ہیں۔

[1] یعنی وہ علوم ارسطاطالیسی مدرسہ میں جنپر توجہ صرف کی جاتی ہے ۱۲ مترجم انگریزی

(کمی) اور افراط (زیادتی) دونوں ایک ہی طرح مہلک ہیں یہی صورت تندرستی کی حالت اور بدنی قوت کے باب میں صحیح ہے۔ جس صورت کو ہم دیکھ نہیں سکتے وہاں حاضر سے[1] غائب پر قیاس کرنا ہوگا۔ افراط و تفریط ورزش بدنی کی حق میں مہلک ہے۔ اسی طرح زیادتی یا کمی طعام یا شراب (کھانے پینے) کی صحت جسمانی کے لئے مہلک ہے درحالیکہ مناسب مقدار سے قوت بدن کی زیادہ ہوتی ہے۔ اور اسکو قائم رکھتی ہے۔ یہی صورت عفت اور شجاعت اور دوسری فضائل کے باب میں بھی درست ہے۔ ایسا شخص جو ہر خطرہ کو بچاتا رہتا ہے اور کسی کا مقابلہ نہیں کرتا وہ جبان (بودا) ہو جاتا ہے۔ جو شخص کسی خطرے سے نہیں ڈرتا اور ہر خطرے میں پڑنے کو آمادہ رہتا ہے متہور (نڈر) ہے۔ اسی طرح جو ہر لذت سے متمتع ہوتا ہے اور کسی مزے سے باز نہیں رہتا شہوت پرست ہے ایک وہ ہے جو کسی لذت سے متمتع نہیں ہوتا اس کو لذت کا حس ہی نہیں ہے اس حالت کو (اسکی خمود شہوت[2] کہتے ہیں)۔ پس عفت اور شجاعت ضائع ہو جاتی ہیں افراط و تفریط سے لیکن محفوظ رہتی ہیں اعتدالی حالت سے۔

نہ صرف اسباب اور عوامل اخلاقی حالات کے پیدا ہونے اور بڑھنے اور ضائع ہو جانے کے یکساں رہتے ہیں بلکہ حیز (محل) اُن کی فعلیت کا بھی یکساں ثابت کیا جائیگا۔ اور مثالوں میں بھی جو زیادہ نمایاں ہیں مثلاً طاقت کیونکہ طاقت پیدا ہوتی ہے کھانے کی زیادہ مقدار سے اور زیادہ محنت کرنے سے اور طاقتور انسان ہی زیادہ کھانا کھاتا ہے زیادہ محنت کرتا ہے۔ یہی حال فضیلت کا بھی ہے۔ لذتوں سے پرہیز کرنے سے ہم عفیف ہو جاتے ہیں اور جب ہم عفیف ہو جاتے ہیں تو ہم پرہیز کرنے کے بخوبی عادی ہو جاتے ہیں۔ شجاعت کا بھی یہی حال ہے جب ہم خطرات میں پڑتے ہیں اور ان سے مقابلہ کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں تو شجاع

[1] حاضر سے غائب پر استدلال ایک ضعیف صورت استدلال کی ہے۔ مثلاً زمین ایک سیارہ ہے اسپر حیوانات موجود ہیں اسی طرح مریخ ایک سیارہ ہے اس پر بھی حیوانات ہونگے ۱۲ مترجم۔

[2] خمود افسردہ یا مردہ ہو جانا یہاں خواہش کا مفقود ہو جانا مراد ہے۔ یہ کوئی فضیلت نہیں ہے بلکہ عیوب میں داخل ہے۔

ہو جاتے ہیں اور جب شجاع ہو جاتے ہیں تو ہم خطرات کے مقابلہ کرنے کے بخوبی قابل ہو جاتے ہیں ۔

لذت یا الم جو افعال کے بعد رونما ہو اس کو ہر شخص کی اخلاقی حالت کا اندازہ سمجھ لینا چاہیئے ۔ جو شخص طبعی لذات سے پرہیز کرتا ہے اور اس کو ایسا کرنے سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ عفیف ہے اور جس کو پرہیز سے الم محسوس ہوتا ہے وہ شہوت پرست ہے ۔ جو شخص خطرات کے مقابلہ کرنے سے لذت پاتا ہے یا کم از کم اس کو الم کا احساس نہیں ہوتا وہ شجاع ہے ۔ لیکن جس شخص کو خطرات کے مقابلہ کرنے سے الم ہوتا ہے وہ بودا (جبان) ہے کیونکہ فضیلت کو لذات اور آلام سے تعلق ہے ۔ لذات ہی کے لئے ہم کمینہ پن کرتے ہیں ۔ اور الم ہی کے خوف سے ہم شریفانہ افعال سے باز رہتے ہیں ۔ اسی سے ابتدائی عمر میں ایک خاص قسم کی تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے جیسا کہ افلاطون نے فرمایا ہے ۔ ایسی تعلیم ہونا چاہیئے جس سے لذت یا الم کا حصول حسب موقعہ ہوا کرے ۔ یہی حقیقی تعلیم ہے ۔

اگر فضائل کو تعلق ہے افعال اور وجدانیات سے اور ہر فعل اور ہر وجدان کے ساتھ لذت اور الم لازم ہے یہ دوسرا سبب ہے جس سے فضیلت کو تعلق ہے لذات اور آلام سے ۔ ایک اور ثبوت اس واقعہ کا لذت اور الم کے استعمال سے ملتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ واسطے ہیں تعذیر کے اور تعذیرات کو ایک معنی سے بطور معالجات کے کام میں لاتے ہیں اور وسیلے معالجات کے طبعاً امراض کے اضداد سے ہوا کرتے ہیں جو ان امراض کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں ۔ پھر وہ جو ہم نے پیشتر کہا تھا ہر اخلاقی حالت نفس کی از روئے ماہیت مضاف اور متعلق ہوتی ہے ایسی چیز سے جو اس حالت کو طبعاً بہتر یا بدتر بنا سکتی ہے ۔ لیکن لذات اور آلام خراب اخلاقی حالات کے اسباب ہوا کرتے ہیں اگر ہم ان کی جستجو کریں یا ان سے اجتناب کریں ایسے لذات اور آلام سے جو نادرست ہیں یا ان کا ارتکاب یا ان سے اجتناب کرنا نادرست اوقات میں یا نادرست طریقہ سے یا منجملہ طرق کسی ایسے طریقہ سے ہو جن میں از روئے منطق

غلطی کرنا ممکن ہے ۔ لہذا فضائل کی اس طور سے تعریف کرتے ہیں کہ وہ اختلافی یا سکونی حالتیں ہیں لیکن ایسی مطلق عبارت سے اس کو ادا کرنا غلط ہے اور اس تعریف کو مقید نہ کریں یعنی لفظ راست یا ناراست کے اضافہ کے ساتھ یا طور یا وقت کی قید کے ساتھ وعلیٰ ہذالقیاس ۔

یہ مسلم ہو سکتا ہے کہ اخلاقی فضیلت راغب کرتی ہے بہترین افعال کے صدور کی طرف باعتبار لذات اور آلام کے اور رذالت اس کے برعکس ہے ایک اور طریقہ ہے جس سے ہم اس حقیقت پر نظر کر سکتے ہیں تین چیزیں ہیں جو اس تلاش میں ہم پر موثر ہیں یعنی شریف[1] اور ضروری اور خوشگوار اور تین چیزیں ان کی مقابل ہیں جو اجتناب کی طرف مائل کرتی ہیں شرمناک ضرر رساں اور مولم (رنج دہ) پس نیک آدمی سیدھے خط پر چلیگا اور برا آدمی غلط راہ اختیار کریگا بہ نسبت ان سب کے اور خصوصیت کے ساتھ لذت کے متعلق کیونکہ لذت کا احساس نہ صرف انسان کو ہے بلکہ ادنےٰ درجے کے حیوانات کو بھی ہوتا ہے اور لذت ایسی چیزوں کو لازم ہے جن کی خواہش کی جاتی ہے ۔ کیونکہ شریف اور ضروری ایک ہی طور سے خوشگوار ہیں ۔ لذت بھی ہمارے ساتھ بچپن سے (گویا) پرورش پاتی رہی ہے ۔ لہذا لذت کے وجدان کا ہم سے جدا ہو جانا دشوار ہے کیونکہ اس کی جڑ ہماری زندگی میں نہایت گہری پہنچ گئی ہے یہ کہ ہم لذت اور الم کو کم و بیش اپنے افعال کا معیار قرار دیتے ہیں ۔ پس ناگزیر ہے کہ موجودہ تحقیق کو اول سے آخر تک لذت والم سے تعلق ہو کیونکہ درست اور نادرست لذت اور الم کے حسیات کا افعال پر کامل اثر ہے ۔ اس کے ساتھ ہی لذت پر تنازع کرنا زیادہ مشکل ہے بہ نسبت اس کے کہ غضب پر تنازع کیا جائے ۔ جیساکہ ہرقلیطاس[2] کہتا ہے آسان نہیں بلکہ وہ جو نسبتہً دشوار ہے فن یا

[1] یاد رکھنا چاہیئے کہ تو کالون اور تو ایس خردن کا ترجمہ حسین اور قبیح بھی ہو سکتا ہے اور شرمناک ور شریف بھی ۔ علم اخلاق کی عربی کتابوں میں حسن و قبیح کہا گیا ہے جسکو ہندی میں بھلائی برائی کہتے ہیں ۱۲ مترجم

[2] ہرقلیطاس کے قول کا ترجمہ یہ ہے ۔ انسان اپنے غضب کی تسکین کو اپنی زندگی پر ترجیح دیتا ہے یعنی غضب کی تسکین کے لیۓ جان دینا آسان خیال کرتا ہے ۔ یہ مثل مشہور ہے جان کا صدقہ مال اور آبرو کا صدقہ جان ۔ مترجم

فضیلت کی جملہ صورتوں کا اسی سے سابقہ ہوتا ہے۔ جو چیز جتنی دشوار ہے اسی نسبت سے اس کی قیمت زیادہ ہے اس سبب سے بھی کہ اخلاقی فضیلت اور علم تمدن کو کلیتہً لذت اور الام سے واسطہ ہے۔ کیونکہ لذات اور آلام کے عمدہ استعمال سے انسان نیک ہوسکتا ہے اور ان کے برے استعمال سے انسان بد ہوسکتا ہے۔

ہمکو سمجھ لینا چاہیے کہ فضیلت کو لذات اور الم سے سابقہ ہے۔ جن اسباب سے فضیلت پیدا ہوتی وہی وسیلہ اس کی ترقی کے بھی ہیں یا جب وہ کوئی جدید صورت اختیار کرتے ہیں تو فضیلت ضایع ہو جاتی ہے اور اس کے ملکہ کا جو حیز ہے وہی ایسی چیز ہے جس سے اس کی پیدائش ہوئی تھی۔

باب سوم

مقابلہ فضیلت اور فعل کا



لیکن یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس قول سے ہمارا کیا مطلب ہے۔ کہ لوگ عدالت کی مزاولت سے عادل ہو جاتے ہیں اور عفت کی مزاولت سے عفیف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ جب وہ عدالت اور عفت کی مزاولت کرتے ہیں تو بنا بر واقعہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ عادل اور عفیف اسی طور سے کہے جائینگے جیسے کوئی نحو کی مزاولت سے نحوی ہو جاتا ہے اور موسیقی کی مزاولت سے موسیقی داں ہو جاتا ہے۔

مگر کیا یہ جواب نہیں ہے کہ صورت فنون کی کیا یہ نہیں ہے ؟ کیونکہ اگر کسی شخص سے کسی فعل کا ظہور ہو جو نحوی کا سا فعل ہو خواہ اتفاق سے خواہ کسی اور شخص کی تلقین سے اس صورت میں وہ نحوی نہیں ہو سکتا۔ جبتک کہ وہ صرف نحویوں کا سا عمل نہیں بلکہ نحویوں کے انداز سے عمل کرے۔ یعنی علم نحو کے موافق عمل کرتا ہو اس لئے کہ اس کو یہ علم حاصل ہے۔

ایک اور امر سے فنون اور فضیلت میں فرق ہے فن سے جس چیز کی پیدائش ہوتی ان کی عمدگی انھیں کی خدمت پر منحصر ہے۔ یہ کافی ہے کہ جب ان کا ظہور ہو تو ان میں خاص صفت پائی جائے۔ لیکن جو افعال فضیلت کے موافق کئے جاتے ہیں ان میں یہ بات نہیں ہوتی مثلاً عادلانہ یا عفیفانہ طور سے کئے گئے کیونکہ وہ بذات خود عادلانہ اور عفیفانہ واقع ہوئے ہیں۔ ضرور ہے کہ عامل صدور فعل کے وقت بعض اوصاف سے متصف ہو یعنی اولاً یہ کہ فاعل کو اپنے فعل کا علم ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے غور و فکر کے ساتھ اس فعل کو اختیار کیا ہو۔ اور صرف اس فعل ہی کی غرض سے اس کو عمل میں لایا ہو تیسرے یہ کہ وہ ایسی صورت میں اسکو بجالایا ہو

جبکہ وہ ایک استوار او مستقل اخلاقی حالت میں ہو ۔ اگر یہ سوال ہو کہ آیا کوئی شخص ایسے کسی فن کا ماہر ہے تو سوال اس امر کے وہ شخص فن سے ماہر ہو دوسرے شرائط سے جن کا مذکور ہوا قطع نظر کی جاتی ہے ۔ لیکن یہ سوال اگر کسی فضیلت کے حصول میں ہو تو محض علم بے سود ہے ۔ دوسرے حالات میں جو کہ نتیجے بار بار عادلانہ اور عفیفانہ افعال بجالانے کے ہوں مفید ہوں گے اور یہ مزاولت کوئی خفیف امر نہیں ہے بلکہ اس کی اہمیت قطعی اور یقینی ہے لہذا فعل کو عادلانہ اور عفیفانہ کہتے ہیں جب وہ ایسے افعال ہوں جنکو عادل اور عفیف بجالاتا ہے اور عادل اور عفیف ایسا شخص نہیں ہے جس سے محض وہ افعال صادر ہوں بلکہ ایسا شخص ہے جسمیں عدل اور عفت کی روح سمائی ہوئی ہو۔ یہ کہنا مناسب ہے کہ عادل عدالت کی مزاولت سے عادل ہو جاتا ہے اور عفیف عفت کی مزاولت سے اور اگر کسی انسان نے یہ مزاولت نہیں کی تو وہ کسی اتفاق سے نیک نہیں ہو سکتا ۔ لیکن اکثر اشخاص ایسے افعال بجالانے کے عوض صرف ایسے افعال پر غور و نظر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں وہ اپنے آپ کو فیلسوف گمان کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ فلسفہ ان کو صاحب فضیلت بنانے کے لئے کافی ہے ۔ فی الواقع وہ ان لوگوں کے مثل ہیں جو طبیب کی بات دل لگا کے سنتے ہیں لیکن طبیب جو کہتا ہے اس پر عمل نہیں کرتے مگر یہ غیر ممکن ہے کہ نفس کو ایسے فلسفہ سے صحت حاصل ہو جس طرح سے جسمانی صحت اس قسم کے علاج سے دکہ طبیب کے قول پر عمل نہ کیا جائے) حاصل نہیں ہو سکتی ۔

باب چہارم

نیکی کوئی جذبہ نہیں ہے نہ کوئی ملکۂ قوت ہے بلکہ ایک اخلاقی حالت ہے

اب ہم فضیلت کی ماہیت پر غور کریں گے۔

چونکہ نفس کے صفات تین ہیں یعنی (۱) جذبات و (۲) قوی و (۳) اخلاقی حالتیں پس چاہیئے کہ فضیلت ان تین سے کوئی ایک ہو جذبات سے ہماری مراد ہے شہوت، غضب، خوف، جرأت، حسد، خوشی، الفت، نفرت، حسرت، رقابت، رحم خلاصہ یہ کہ جو حالت نفس کی لذت یا الم کے ساتھ ہو۔ قوے وہ ہیں جن سے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ ان جذبات کا تجربہ ہمکو حاصل ہو۔ مثلاً غصہ کرنے کے قابل ہونا یا رنجیدہ ہونا یا رحم کا حس ہونا۔ اور اخلاقی حالات وہ ہیں جن سے ہم اچھی طرح یا بری طرح جذبات کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ بری طرح کا میلان مثلاً غضب کی جانب جبکہ ہمارا غضب نہایت شدید یا بہت خفیف ہو اور اچھا میلان مثلاً جبکہ مناسب اعتدال کے ساتھ ہو اور اسی طرح دوسرے جذبات کی جانب۔

نہ فضیلتیں جذبات ہیں اور نہ رذیلتیں کیونکہ جذبات کے اعتبار سے ہماری مدح یا مذمت نہیں کی جاتی۔ اگر کوئی شخص ڈرتا ہو تو اس کی ستائش نہیں کرتے یا غصہ ہوتا ہو تو اس کی نکوہش نہیں کرتے یعنی مطلق خوف یا غضب کے اعتبار سے نہ کوئی قابل ستائش ہوتا ہے نہ قابل نکوہش لیکن ایک خاص طور سے غصہ ہونے پر مذمت کی جاتی ہے۔ البتہ مدح یا مذمت باعتبار فضیلتوں یا رذیلتوں کے کی جاتی ہے۔ جبکہ عمداً غضبناک یا خائف نہوں۔ کیونکہ فضیلتیں عمداً کسی غرض سے ہوتی ہیں اور جب کوئی غرض

و غایت نہ ہو تو فضیلت موجود نہیں ہوتی۔ ماوراس کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جذبات کی جہت سے ہمکو تحریک ہوئی لیکن فضیلتوں یا رذیلتوں کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ ہمکو تحریک ہوئی بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ خاص میلان ہوا۔

ان وجوہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فضیلتیں قوے نہیں ہیں کیونکہ جذبات کی جہت سے ہم نیک یا بد نہیں کہے جاتے نہ ہماری مدح کی جاتی ہے نہ مذمت۔ اس لئے کہ ہمکو مطلق استعداد وجدان کی عطا ہوی ہے۔ فطرت سے ہم کو قوتیں عطا ہوئی ہیں مگر نیک یا بد ہونا نہیں ملا ہے۔ اس مضمون پر ہم بحث کر چکے ہیں۔ پس اگر فضیلتیں نہ جذبات ہیں نہ قوتیں ہیں تو بس یہی باقی رہگیا کہ وہ اخلاقی حالتیں ہیں۔

باب پنجم

فضیلت مطلق اخلاقی حالت نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص اخلاقی حالت ہے

فضیلت کا بیان جنسی حیثیت سے ہوا ہے۔ لیکن محض یہ بیان کرنا کہ فضیلت ایک اخلاقی حالت ہے کافی نہیں ہے چاہیئے کہ وصف اس اخلاقی حالت کا بیان کیا جائے۔

پس یہ کہنا چاہیئے کہ ہر فضیلت یا عمدگی صاحب فضیلت پر عمدہ اثر کرتی ہے اور اس کو اپنا فعل نہایت خوبی سے بجالانے کے قابل کردیتی ہے مثلاً آنکھ کی خوبی جو آنکھ کو عمدہ کردیتی ہے اور اس کے فعل کا صدور اچھی طرح ہوتا ہے اسی طرح گھوڑے کی خوبی یہ ہے کہ گھوڑا شائستہ ہو اور گھوڑدوڑ میں خوب کام دے یعنی سوار کو اچھی سواری دے اور دشمن کے مقابلہ میں معین ہو۔

اگر کلیتہً درست ہو تو فضیلت یا عمدگی انسان کی ایسی اخلاقی حالت ہوگی جس سے انسان اپنا خاص فعل کماحقہٗ بجالائے ہم واضح کرچکے ہیں کہ یہ صورت کسطرح پیدا ہوگی لیکن دوسرا طریقہ اس کی توضیح کا یہ ہے کہ اس فضیلت کی ماہیت اور اس کا وصف کماحقہٗ ملاحظہ کیا جائے۔ ہر چیز[ع] میں خواہ وہ متصل ہو خواہ منفصل[ل] ہو ممکن ہے	مسئلہ بعد

ع ہر چیز سے ہر چیز ذو مقدار مراد ہے جیساکہ عبارت سے واضح ہے۔ ۱۲

ل ارسطو کے محاورہ میں ایک خط مستقیم کم متصل ہے اور ایک بیئٹر روپیوں کی کم منفصل ۱۲ مترجم انگریزی
واضح ہو کہ یہ محاورہ ارسطو سے مختص نہیں ہے بلکہ کمیت کی تقسیم متصل اور منفصل میں قدیم ہے ۱۲

کہ بیشتر اور کمتر یا مساوی مقدار فرض کی جائے ۔ اور یہ اندازہ یا مطلقاً ہوگا ۔ یا بالنسبت ہماری
اس صورت میں مساوی اوسط ہوگا بیشی اور کمی کا ۔ اوسط باعتبار ذات شئے یا مطلق
اوسط سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ چیز ہے جو طرفین یعنی کمی بیشی دونوں سے ممیز ہو یعنی
کم سے جتنا زیادہ ہو اتنا ہی زیادہ سے کم ہو اور یہ ہر شخص کے لئے یکساں ہے بعینہٖ ۔
اوسط اضافی (یعنی ہماری نسبت سے) میں یہ سمجھتا ہوں وہ جو نہ بہت زیادہ ہو نہ بہت
کم لیکن یکساں اور بعینہ ایک نہیں ہوتا ہر شخص کے لئے مثلاً اگر ۱۰ بہت زیادہ ہو اور
۲ بہت کم تو ہم ۶ کو ان دونوں کا اوسط مانتے ہیں باعتبار ذات شئے کے کیونکہ ۶ جتنا
زیادہ ہے ۲ سے اتنا ہی کم ہے ۱۰ سے اور یہ اوسط حسابی نسبت سے ہے ۔
مگر اوسط اضافی (یعنی ہماری نسبت سے) اس طرح نہیں دریافت ہوسکتا اس سے
یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر دس پونڈ گوشت بہت زیادہ ہو اور دو پونڈ بہت کم ہو کسی شخص
کے لئے تو تربیت دہندہ حکم دے کہ ۶ پونڈ صرف کیا جائے کیونکہ یہ مقدار بھی
بہت زیادہ یا بہت کم ہوگی صرف کرنے والے کے لئے یہ بہت ہی کم ہوگا میلو[1]
کے لئے لیکن کثرت کرنے والوں میں جو مبتدی ہو اس کے لئے بہت زیادہ ہے
خواہ جمناسٹک میں خواہ کشتی لڑنے والوں یا دوڑنے والوں میں صحیح مقدار میں تفاوت ہوگا باعتبار
اشخاص کے ۔ جب یہ حال ہے تو ہر شخص جو اپنے کام کا فہم رکھتا ہے وہ افراط و
تفریط دونوں سے پرہیز کریگا وہ تحقیق کرکے اوسط کو اختیار کرے گا نہ اوسط حقیقی
بلکہ اوسط اضافی یعنی وہ جو بالنسبت ہماری ذات کے ہو ۔

ہر علم اپنے وظیفہ کو کما حقہٗ بجا لاتا ہے اگر وہ اوسط کو نگاہ رکھے اور اپنے
ہر کام کا اوسط سے اندازہ کرے ۔ یہی سبب ہے کہ یہ اکثر ان کاموں کے لئے
کہا جاتا ہے جنھیں کامیابی حاصل ہوئی ہو کہ محال ہے اس کام میں کچھ کمی کردی جائے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۵۱) اور پھر متصل کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قارہ جیسے خط مستقیم اور (۲) غیر قارہ جیسے زمان و حرکت ۔ کم متصل وہ ہے جس میں حد مشترک تجویز ہوسکے مثلاً خط میں اگر ایک نقطہ فرض کریں تو یہ دو خطوں کو ملاتا ہے جس میں یہ نقطہ ایک کی بدایت اور دوسرے کی نہایت ہوگا ۱۲ مترجم ۔

[1] ایک مشہور پہلوان کا نام ہے ۱۲ مترجم ۔

یا کچھ بڑھا دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ افراط و تفریط دونوں عمدگی کے لئے مہلک ہیں اور اوسط کی حالت عمدگی کی ضامن ہے۔

اچھے صناع بھی اپنے کاموں میں اوسط پر نظر رکھتے ہیں۔ مگر فضیلت مثل فطرت کے نہایت صحیح ہے اور بہتر ہے بہ نسبت کسی صنعت کے پس فضیلت کا مقصد کوئی اوسط ہے: میں اخلاقی فضیلت میں کلام کر رہا ہوں اس حیثیت سے کہ وہ اخلاقی فضیلت ہے جس کا تعلق وجدان اور افعال سے ہے اور ان میں افراط اور تفریط اور اوسط ہو سکتی ہے مثلاً خوف کا کافی سے زیادہ ہونا یا کم ہونا ممکن ہے جرات، خواہش، غضب، رحم اور لذت اور الم عموماً ان سب میں زیادتی اور کمی دونوں بعینہ ناواجب ہیں۔ مگر وجدانات کا تجربہ مناسب اوقات میں اور مناسب موقعوں پر اور مناسب اشخاص کی جانب اور مناسب اسباب سے اور مناسب طریقہ سے اوسط ہے یا خیر اعلیٰ ہے جو کہ صفت ہے فضیلت کی۔ اسی طرح افعال میں بھی زیادتی، کمی اور اوسط ممکن ہے۔ مگر فضیلت کو تعلق ہے جذبات اور افعال سے اور اس صورت میں زیادتی خطا ہے اور کمی قصور ہے اور اوسط کامیابی ہے اور ممدوح ہے اور کامیابی اور لیاقت دونوں صفتیں فضیلت کی ہیں۔

فضیلت اوسط اور درمیانی حالت ہے۔

پس معلوم ہوا کہ فضیلت اوسط کی حالت ہے اس حد تک جس حد تک کہ اوسط مقصود ہے۔

علاوہ ازیں غلطی کرنے کی مختلف صورتیں ہیں کیونکہ شر حسب رائے فیثا غورس غیر محدود ہے اور خیر محدود ہے لیکن صراط مستقیم صرف ایک ہی ممکن ہے۔ لہذا خیر دشوار ہے اور شر آسان۔ نشانہ خطا کرنا بہت سہل ہے مگر تیر بہدف نشانہ دشوار ہے۔ بس یہی سبب ہے کہ افراط اور تفریط شر کی صفتیں ہیں اور اوسط کی حالت فضیلت کی صفت ہے۔

خیر واحد ہے اور شر کثیر ہے۔

باب ششم

فضیلت کی حد

پس فضیلت ایک حالت ہے تعمدی اخلاقی مقصد کی اوسط جو ہماری نسبت سے ہے اوسط کو عقل سے دریافت کرتے ہیں اور عقلمند آدمی اس کو دریافت کرسکتا ہے۔

اوسط کی حالت اولاً وہ چیز ہے جو درمیان دو برائیوں کے ہو۔ برائی افراط کی اس کے ایک طرف ہے اور برائی تفریط کی دوسری طرف ثانیاً چونکہ شر یا تو کمی کے سبب سے ہوتی ہے یا حدِ اعتدال سے تجاوز کرنے کے سبب سے جذبات اور افعال میں فضیلت سے صرف اوسط دریافت ہی نہیں ہوتی بلکہ اوسط اسی کی ذات میں شامل ہے۔

لہٰذا فضیلت باعتبار اپنے اصل یا عقلی مفہوم کے ایک اوسط کی حالت ہے لیکن خیر اعلےٰ یا عمدگی کے نقطۂ نظر سے یہ ایک حد ہے۔

لیکن ہر فعل ہر جذبہ کے لئے اوسط کی حالت نہیں ہے۔ بعض تو ایسے ہیں کہ انکا نام ہی شرارت پر دلالت کرتا ہے مثلاً بدنفسی، شرمناکی (بے حیائی) اور حسد جذبات میں یا زنا اور چوری اور قتل افعال میں یہ سب امور اور وہ سب امور جو ان کے مثل ہیں مذموم ہیں کیونکہ وہ اصل ماہیت سے شر ہیں نہ صرف انکی زیادتی یا اُن کی کمی۔ ممکن نہیں ہے کہ ان کے اعتبار سے کوئی حق پر ہو۔ یہ ہمیشہ گناہگاریاں ہیں درست اور نادرست ایسے افعال ہیں جیسے زنا ہمارے ارتکاب پر مناسب شخص سے یا مناسب وقت پر یا مناسب طریقہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بخلاف اس کے اس کا ارتکاب خواہ کسی نہج سے ہو گناہ ہے

یہ بھی اسی طرح بالکل ہی غلط ہوگا اگر یہ خیال کیا جائے کہ ان میں کوئی اوسط کی حالت یا زیادتی
یا کمی ظلم یا جبن یا شہوت پرست سیرت میں ممکن ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو اوسط کی حالت
زیادتی یا کمی کی یا زیادتی کی زیادتی یا کمی کی کمی کی بھی ہوگی۔ لیکن جس طرح عفت اور
شجاعت میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں ہوسکتی کیونکہ اوسط ہی ایک معنی سے طرف بھی ہے
ویسا ہی ان حالتوں میں بھی اوسط یا زیادتی یا کمی ہوسکتی ہے۔ لیکن جس طرح سے بھی
ان کا ارتکاب واقع ہو وہ افعال نادرست ہی ہوں گے۔ کیونکہ یہ کلیۃً قاعدہ
ہے کہ زیادتی یا کمی کا اوسط نہیں ہوسکتا نہ زیادتی یا کمی کی اوسط حالت ہوسکتی ہے

باب ہفتم

مسئلہ اوسط کا استعمال

جزئیات میں



صرف یہ کافی نہیں ہے کہ ضابطۂ کلیہ بیان کر دیا جائے ضرور ہے کہ قاعدۂ کلیہ جزئیات پر استعمال کیا جائے جیسے استدلال میں افعال پر کلی بیانات ہوئے ہیں اگرچہ وہ زیادہ وسیع ہوں لیکن کمتر درست ہیں بہ نسبت جزئی بیانات کے پس جملہ افعال کا حوالہ طرف جزئیات کے ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ ہمارے نظریات جزئی صورتوں کے مناسب ہوں جنپر ان کا مصداق درست ہے۔ پس ضرور ہے کہ ہم جزئی فضیلتوں کو فہرست[1] فضائل سے اختیار کریں۔

حسیات خوف اور اطمینان کے اعتبار سے شجاعت ایک وسطی حالت ہے افراط کی سمت میں وہ شخص ہے جسکی بے خوفی حد درجہ کی ہو اس[2] کا کوئی نام نہیں ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ لیکن وہ جس کا اطمینان زیادہ ہو نڈر (متہور) ہے وہ جیسا کہ خوف اسکا زیادہ ہو اور اطمینان کم ہو وہ (جبان) بودا ہے۔

عفت

لذات اور آلام کے متعلق اور کسی قدر اس سے بھی کم آلام کے متعلق بہ نسبت لذات کے درمیانی حالت عفت[3] ہے جس کی افراط شہوت پرستی ہے

[1] معلوم ہوتا ہے کہ ارسطاطالیس کے فرقے میں کوئی فہرست مان لی گئی تھی ۱۲ مترجم

[2] یعنی یونانی زبان یا محاورات میں ۔۱۲ مترجم

[3] انگریزی میں لفظ اعتدال ہے لیکن عربی اور فارسی میں اس حالت کو عفت کہا ہے جو کہ شرہ اور خمود کا اوسط ہے۔ مترجم

(جسکو شرہ کہتے ہیں)۔ تفریط کی جانب میں بہت ہی کم اشخاص ہیں لہذا اسکا کوئی نام نہیں ہے ہم اس کو بے حسی (خمود) سے نامزد کریں گے۔

سخاوت

روپیہ کے لین دین کے متعلق اوسط کی حالت سخاوت ہے افراط کی حالت اسراف ہے اور تفریط بخل ہے۔ اس صورت میں افراط اور تفریط متقابل صورتیں اختیار کرتی ہیں کیونکہ مسرف وہ ہے جو کہ خرچ میں زیادتی کرے اور دخل میں کمی بخیل وہ ہے جو دخل یعنی لینے میں زیادتی کرتا ہے اور خرچ یعنی دینے میں کمی۔ (ہم[1] فی الحال ایک مجمل اور مختصر بیان فضائل کا پیش کرتے ہیں اور یہ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے کافی ہے ہم اس کے بعد ان کا صحیح احوال لکھیں گے۔)

ثروت

روپیہ کے بارے میں اور میلانات بھی ہیں ایک اوسط کی حالت ثروت ہے کیونکہ جو شخص ثروت رکھتا ہو جسکو روپیہ کی کثیر مقدار سے کام پڑتا ہے وہ سخی سے امتیاز رکھتا ہو جو قلیل مقدار سے کام لیتا ہو اور افراط جو اسکی نسبت سے ہے وہ بدمزاقی یا سوقیت یا تفریط یا دنائت ہے۔ یہ امور سخاوت کی افراط و تفریط سے فرق رکھتے ہیں۔ اور اس فرق کو ہم اس کے بعد بیان کریں گے۔

علونفس

عزت اور بےعزتی کے مابین درمیانی حالت علونفس ہے افراط کی حالت کو خودنمائی اور تفریط کو پست ہمتی اور سخا کے مقابل اسراف ہے۔ جس کو ہم کہہ چکے ہیں کہ اسکو مبلغ کثیر سے تعلق نہیں ہے بلکہ نسبتہً قلیل رقوم سے بھی کام پڑتا ہے ایک خلقی حالت ہے جسکو کمتر مایۂ عزت سے تعلق ہے اور اسکو نسبت ہے بلند ہمتی سے جس کو اعلیٰ درجہ کی عزت سے تعلق ہے کیونکہ ممکن ہے کہ عزت کی طلب درست طریقہ سے ہو یا یہ کہ با فراط ہو یا بتفریط اور اگر کسی شخص کا مقصود افراط کے ساتھ ہو تو اس کو حوصلہ مندی کہیں گے اور وہ اگر تفریط کی جانب ہو تو اُس کو کم حوصلہ کہیں گے۔ لیکن ان دونوں کی درمیانی حالت کے لئے کوئی نام نہیں ہے۔ اکثر میلانات کا بھی کوئی نام نہیں ہے الّا یہ کہ حوصلہ مند کے میلان کو حوصلہ کہینگے جبکہ درمیانی حالت کا کوئی نام نہ ہو تو افراط اور تفریط

---

[1] اس عبارت کو مترجم انگریزی نے قوسین میں لکھا ہے کیونکہ اسکو اگلی پچھلی عبارتوں سے ربط نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

دونوں سمت سے دعوے درمیانی ہونے کا کیا جاتا ہے۔ ہم خود بھی ایسے شخص کو جو اس صورت میں اعتدال کا لحاظ کرتا ہے کبھی حوصلہ مند کہتے ہیں کبھی کم حوصلہ کبھی ہم حوصلہ مند شخص کی مدح کرتے ہیں کبھی ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جو حوصلہ مند نہو۔ اس کا سبب حسب موقع بیان ہو جائے گا۔ اب ہم اور فضیلتوں پر بحث کرینگے بنابراس قاعدے کے جو ہم نے اب تک اختیار کیا ہے۔

غضب غضب بھی مثل اور کیفیات (جذبات) کے افراط اور تفریط اور درمیانی حالت رکھتا ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ ان حالتوں کے نام نہیں ہیں جو اعتدال کی رعایت کرتا ہے اس کو شریف کہینگے اور حالت وسطے کو شرافت[له] کہینگے۔ اگر کوئی شخص سمت افراط خطا کرتا ہے تو اس کو غضبناک اور اس رذیلت کو غضبناکی اور اگر طرف تفریط میں خطا کرتا ہے تو بیکار (منفعل) کہینگے اور اس رذیلت کو انفعال کہینگے۔

اور تین وسطی حالتیں ہیں جن میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور پھر ان میں فرق بھی ہے۔ یہ حالتیں معاشرت اور مکالمت سے متعلق ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ ایک حالت ان میں سے صدق کلام اور صدق معاملت سے متعلق ہے دوسری خوش آیندگی اور مطائبت (خوش طبعی) سے اور تیسری خوش آیندگی معاملت اور حسن معاشرت سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم ان تینوں سے بحث کرکے یہ ثابت کرینگے کہ وسطی حالت ہر صورت میں قابل مدح ہے۔ اور طرفین افراط و تفریط حقیقت کے خلاف قابل زجر و توبیخ ہیں۔ یہ سچ ہے کہ نہ ان حالتوں کی وسط کا کوئی نام ہے نہ طرفین کا۔ ہم کوشش کریں کہ ان کو اوران کے مثل اوروں کو بھی کسی نام سے نامزد کریں تاکہ ہمارا بیان واضح اور استدلال قابل فہم ہو۔ سچائی کے متعلق جو اوسط کا پاس کرتا ہے اس کو سچا (صادق)، اور اس کی فضیلت کو راستی (یا صدق) کہتے ہیں۔ اور جھوٹے دعوے میں اگر صورت مبالغہ کی پیدا ہو تو اس کو متصلف دلاف زن)، کہینگے اور اس کی رذیلت تصلف (یالاف زنی) ہے۔ اور اگر وہ صورت تعریض کی اختیار

له قدیم ترجموں میں وسطی حالت کو شجاع اور افراط کی طرف جو شخص ہو اس کو ظالم اور رذیلت کو ظلم اور طرف تفریط میں جو رذیلت ہے اس کو انظلام کہتے ہیں ۱۲ مترجم

کرے تو اس کے فاعل کو تعریض کن اور یہ رذیلت تعریض ہے -

ظرافت

دل خوش کن طرز کلام میں جو اعتدال کا لحاظ رکھتا ہے وہ ظریف ہے - اور اسکے میلان کا نام ظرافت ہے - طرف افراط میں ہزل گو اور اس کی رذیلت کا نام ہزل ہے اور اسکے طرف تفریط میں بد مذاق، دہقان اور اس کی رذیلت بد مذاقی یا دہقنیت ہے -

جس معاشرت یا معاملت میں اعتدال رکھنے والے کی فضیلت صداقت یعنی دوستی اور اس کا عامل صدیق دوست ہے - اگر حد سے تجاوز کرے تو فرد مایگی اور دنیت (غلامی) ہے اور اگر ذاتی اغراض سے ہو تو وہ خوشامدی ہے - اور اسی حد کے قریب ہے وہ شخص جس کی ہمنشینی ناگوار ہو فض غلیظ یا بد خو یا ترشرو ہے -

درمیانی حالت جذبات میں

کیفیت نفسانی یعنی جذبات اور ان کے اظہار میں بھی درمیانی حالتیں ہیں اگرچہ شرم کوئی فضیلت نہیں ہے لیکن حیادار انسان کی مدح کی جاتی ہے گویا وہ کوئی فضیلت رکھتا ہے - اس صورت میں ایک شخص وسط کا لحاظ کرتا ہے اور دوسرا اس حد سے گزر جاتا ہے مثلاً شرمگیں انسان کو سوا اس کے کیا کہسکتے ہیں کہ وہ صاحب حیا ہے اور وہ شخص جو کافی حیا نہ رکھتا ہو یا بالکل حیا نہ رکھتا ہو بیشرم کہینگے اور جو اوسط کا لحاظ کرے حیادار ہے -

راستی سے بے التفاتی کرنا بے پروائی ایک وسط ہے حسد اور بدنفسی کے درمیان یہ وہ حالتیں ہیں جو ہمکو اپنے ہمسایہ کے لذت اور الم کے متعلق ہوتی ہیں یہ ہمسایہ کی خوشحالی یا بدحالی سے تعلق رکھتی ہے - ایک وہ شخص جو استحقار کرتا ہے ایسے شخص کا جسکو دولت ملی ہو مگر اس کے قابل نہو - مگر حاسد حد سے تجاوز کرکے ہر کامیاب اور خوشحال شخص کی خوشحالی سے رنجیدہ ہوتا ہے اور بدنفس وہ ہے جو ہر شخص کی مصیبت پر خوشی کرتا ہے -

ہم ایک موقعہ پر اس مطلب سے بحث کریں گے - مگر عدالت یہ لفظ مختلف معانی کے لئے مستعمل ہے ہم معانی کو واضح طور سے بیان کریں گے اور یہ دکھائینگے کہ ان میں ہر مفہوم ایک درمیانی حالت ہے - اور یہی طریقہ عقلی فضیلت کے باب میں بھی اختیار کریں گے -

پس تین میلان ہوتے ہیں منجملہ اُن کے دو رذیلتیں ہوتی ہیں ایک طرف

افراط میں اور دوسری طرف تفریط میں اور ایک یعنی درمیانی حالت فضیلت ہے یہ سب ایک اعتبار سے ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں۔ کیونکہ طرفین دونوں وسط کے مقابل ہیں اور باہمد گر بھی اور وسط مقابل ہے طرفین کا۔ کیونکہ مساوی اگر مقابل کیا جائے کم سے تو زیادہ ہے اور جب مقابل کیا جائے زیادہ سے تو کم ہے۔ اسی طرح درمیانی حالتیں خواہ جذبات میں ہوں خواہ افعال میں اگر تفریط سے مقابل ہوں تو افراط کی طرف ہیں اور اگر افراط سے مقابلہ کریں تو تفریط کی حالت میں ہونگی مثلاً شجاع بہ مقابلہ بودے کے نڈر معلوم ہوگا لیکن نڈر کے مقابلہ میں بودا معلوم ہوگا اسی طرح معتدل یا عفیف بمقابلہ ایسے شخص کے جس کو حس نہو (خمود کی حالت ہو) شہوت پرست معلوم ہوگا۔ اور شہوت پرست سے مقابلہ کریں تو اُس کی حالت بیحسی یعنی خمود کی معلوم ہوگی۔ یہی حال سخی کا ہے جو بمقابلہ مسرف کے بخیل معلوم ہوگا اور بمقابلۂ بخیل کے مسرف نظر آئیگا۔ نتیجہ یہ ہے کہ طرفین ایک دوسرے کی ہٹانے والی اور وسطی حالت کی دور کرنے والی ہوتی ہیں۔ بودا شجاع کو نڈر کہتا ہے اور نڈر اسی کو بودا کہتا ہے۔

مگر جبکہ درمیان طرفین اور وسط کے تقابل ہے مگر طرفین میں زیادہ تر تقابل ہے بہ نسبت کسی ایک طرف اور وسط کے۔ کیونکہ طرفین ایک دوسرے سے بڑی دوری پر ہیں بہ نسبت کسی ایک طرف اور وسط کے جیسے بڑا چھوٹے سے یا چھوٹا بڑے سے بہ نسبت مساوی کے پھر یہ کہ بعض طرف کم و بیش مشابہت رکھتے ہیں وسط سے مثلاً تہور (نڈر ہونا) شجاعت سے اور اسراف سخاوت سے لیکن باہم طرفین میں مشابہت بالکل نہیں ہوتی اور جو چیزیں ایک دوسرے سے بہت ہی بعید ہوں انھیں کو متقابل کہتے ہیں پس جس قدر بعد زیادہ ہوگا اسیقدر تقابل زیادہ ہوگا۔

بعض صورتوں میں تفریط اور دوسری صورتوں میں افراط وسط کے متقابل ہوتی ہے۔ مثلاً تہور نہیں جو طرف افراط میں ہے۔ بلکہ جبن بودا پن جو طرف تفریط میں وہ زیادہ متقابل ہے شجاعت کے نہ خمود شہوت جو طرف تفریط میں ہے بلکہ شہوت پرستی (شرہ) جو طرف افراط میں ہے زیادہ تر مقابل ہے اعتدال یعنے عفت کے۔ اس کے دو سبب ہیں ایک سبب خود ماہیت شئے میں موجود ہے کیونکہ جب طرفین سے ایک طرف قریب تر اور مشابہ ہے

طرفین وسط کے بھی متقابل ہیں اور باہمدگر بھی

وسط سے تو یہ طرف نہیں بلکہ اس کا متقابل خصوصیت کے ساتھ وسط کے مخالف ہوگا ۔ مثلاً تہور شجاعت سے مشابہت رکھتا ہے اور قریب تر ہے بہ نسبت جبن (بودا پن) کے پس جبن ہی کو ہم مخالف شجاعت کے قرار دیتے ہیں کیونکہ جو چیزیں زیادہ بعد رکھتی ہیں وسط سے وہی زیادہ متقابل معلوم ہوتی ہیں یہ ایک سبب ہوا جو ماہیت میں داخل ہے ۔ ایک اور سبب بھی ہے اور وہ ہماری ذات میں ہے ۔ جن چیزوں کی طرف ہم بالطبع زیادہ میلان رکھتے ہیں وہ چیزیں وسط کے مقابل معلوم ہوتی ہیں مثلاً ہم بالطبع لذات کی طرف زیادہ مائل ہیں بہ نسبت آلام کے لہذا شہوت پرستی کی طرف ہمارا رجحان زیادہ ہے بہ نسبت شائستگی کے پس جن چیزوں میں ہمارے مبتلا ہونے کا مظنہ زیادہ ہے اس کے بیان کو زیادہ طول دیتے ہیں اور اس کو زیادہ تر وسط کے مخالف خیال کرتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شہوت پرستی جو کہ طرف افراط میں ہے وہ زیادہ تر خلاف عفت کے ہے ۔

یہ اب بخوبی ثابت ہوگیا ہے کہ خلقی فضیلت ایک وسطی حالت ہے اور جس اعتبار سے فضیلت وسطی حالت ہے یہ وسطی حالت ہے چونکہ درمیان دو رذیلتوں کے واقع ہے ایک رذیلت افراط کی اور دوسری تفریط کی ہے ۔ اور کیفیات نفسانی اور افعال میں مقصود اعتدال اور اوسط ہے ۔

یہی سبب ہے کہ فضیلت حاصل کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ ہر شئے میں اوسط کا دریافت کرنا مشکل ہوتا ہے ۔ مثلاً ہر شخص دائرہ کا مرکز نہیں دریافت کرسکتا الا وہ شخص جو صناعت سے باخبر ہے ۔ ہر شخص غصہ کرسکتا ہے یہ سہل ہے اور ہر شخص زر دے سکتا ہے یا خرچ کرسکتا ہے لیکن زر کا دینا ایسے شخص کو جو اس کا استحقاق رکھتا ہو اور وہ مقدار دینا جو واجب ہو وقت مناسب پر اور وجوہ حق سے اور سزاوار طریقہ سے یہ ہر شخص نہیں کرسکتا نہ یہ سہل ہے ۔ یہی سبب ہے کہ نیک کام کرنا کمتر اشخاص کا شیوہ ہوتا ہے یہی قابل ستائش ہے ۔ اور یہی شریفانہ کردار ہے لہذا جو وسط کا قصد کرتا ہے وہ ایسے طرف (افراط یا تفریط) سے ابتدا کرتا ہے جو وسط سے زیادہ تر مخالف ہوتی ہے ۔ اس کو لازم ہے کلیپسو[1] کی نصیحت

[1] کتاب اوڈسی باب ۱۲ - ۲۱۹ و ۲۲۰ درحقیقت یہ نصیحت سرسی نے دی تھی اور ڈیسیس کی زبانی کلیپسو کی یہ نصیحت نہیں کی

پر عمل کرے۔

"اس دھواں دھار اور تلاطم امواج سے اپنی کشتی کو دور رکھو"[1]۔ کیونکہ طرفین سے ایک زیادہ تر معصیت ہے بہ نسبت دوسری کے بیچوں بیچ کے نقطہ پر نشانہ لگانا دشوار ہے پس جو نقطہ قریب تر ہو اس کو ہدف بناؤ۔ یہ دوسرے درجہ کی کامیابی ہے اور دو برائیوں میں جو سہل تر ہو اس کو اختیار کرو اور یہ ہم اس طریقہ سے جو ہم نے بیان کیا ہے بخوبی عمل میں لاسکتے ہیں یعنی اس شر سے محفوظ رہنا جو وسط سے زیادہ بعد رکھتی ہے۔ ہمکو اپنے میلان طبع کا بھی خیال رکھنا لازم ہے۔ کیونکہ مختلف اشخاص کی طبیعتوں کا میلان مختلف ہوتا ہے ہمکو چاہیئے کہ اپنے جذبات لذت والم پر غور کرکے اپنے مرغوبات کو دریافت کرلیں۔ اس کے بعد ہمکو چاہیئے کہ اپنے آپ کو اس طرف سے کھینچیں جو ہماری طبیعت کے منافی ہو کیونکہ حتی الامکان مرغوب الطبع برائیوں سے پرہیز کیا جائیگا تو ہم وسط کو پا جائیں گے۔ ٹیڑھی چھڑی مخالف سمت میں کھینچنے سے سیدھی ہو جاتی ہے[2]۔

لیکن ہر صورت میں ہم کو چاہیئے کہ خوش آیند اور لذت سے محفوظ رہیں۔ کیونکہ ہم لذت کے غیر طرفدار منصف نہیں ہیں۔ ہمارا رخ لذت کی طرف ایسا ہی ہونا چاہیئے جو بزرگان ایلیڈ کا طرف ہیلن کے تھا اور ہمکو چاہیئے کہ ہم اس بات کے کہنے سے نہ ڈریں جو ان لوگوں نے کہی تھی اس لئے کہ اگر ہم لذت کو ترک کردیں گے جیسے بزرگان ایلیڈ نے ہیلن کو ترک کردیا تھا تو ہم خطا کاری سے بچ جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس طرز عمل سے ہم بخوبی اوسط کے نشانہ بنانے میں کامیاب ہوں گے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ عمل دشوار ہے خصوصاً جزئی صورتوں میں یہ سہل نہیں ہے مثلاً غضب کا درست طریقہ اور محل وموقع اور اس کے باقی رکھنے کی مدت کا دریافت کرلینا۔ بعض اوقات ہم ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جن کی قوت غضبی

---

[1] یونانی مثل یہ ہے اگر جہازرانی نہ کرسکو تو ڈانڈ کو پکڑنا سیکھو۔ ۱۲ مترجم

[2] کچی جس بل جھکاؤ گے اسی بل جھک جائیگی۔ ۱۱ یہ ہماری زبان میں ضرب المثل ہے ۱۲ مترجم

ناقص سا ہے اور ان کو بردبار کہتے ہیں اور ایسے اوقات بھی ہوتے ہیں - جب ہم ایسے شخص کو جس سے وحشیانہ مزاج کا ظہور ہوتا ہے اس کو جوشیلا کہتے ہیں - وہ شخص جو فی الجملہ حق سے تجاوز کرتا ہے ملامت نہیں کیا جاتا بلکہ وہ شخص جو بہت کچھ افراط کی جانب یا تفریط کی جانب حق سے گزر جاتا ہے ملامت کیا جاتا ہے کیونکہ ایسا شخص یقینا پہچان لیا جاتا ہے عقلاً اس کا اندازہ سہل نہیں ہے کہ کتنی دور اور کس حد تک کوئی شخص تجاوز کرے تو قابل ملامت ٹھہرے نہ یہی سہل ہے کسی اور جز کو جو ساحت ادراک میں ہو عقلاً محدود کریں - یہ ایسی چیزیں جزئیات کے عنوان میں داخل ہیں اور ان کا فیصلہ ہماری قوت ادراک پر منحصر ہے -

اس حد تک واضح ہے کہ اوسط ہر صورت میں قابل مدح ہے لیکن لازم ہوگا کہ ہم کبھی افراط کی جانب مائل ہوں کبھی تفریط کی جانب یہ سہل طریقہ وسط کے نشانہ بنانے کا ہے - یا دوسرے لفظوں میں فضیلت کے حاصل کرنیکا -

مقالۂ سوم

باب اوّل

ارادی اور غیر ارادی افعال



چونکہ فضیلت کو جذبات اور افعال سے تعلق ہے اور یہ جذبات اور افعال اگر ارادی ہوں تو قابل ستایش اور نکوہش ہوتے ہیں لیکن غیر ارادی قابل عفو ہیں بلکہ بعض اوقات قابل ترحم۔ لہذا فضائل کے بیان میں ضرور ہے کہ ارادی اور غیر ارادی میں امتیاز کیا جائے۔ قانون سازی کے لئے بھی یہ بحث مفید ہوگی چونکہ قانون کو انعام اور تعذیر سے کام پڑتا ہے جس کو مقنن تجویز کرتا ہے۔

یہ عموماً مسلم ہے کہ ایسے افعال جسکا ارتکاب جبر سے ہو یا نادانستگی سے وہ افعال غیر ارادی ہیں۔ جبری فعل وہ ہے جس کا مبدا فاعل اور منفعل کی ذات سے خارج ہو یعنی ایسا فعل جس میں فاعل اور منفعل کے اثر اور تاثیر کو دخل نہو مثلاً ہوا یا ایسے لوگ ہم جن کے بس میں ہوں ہمکو کسی سمت لیجائیں لیکن جو کام مزید شر کے خوف سے کیا جائے یا کسی شریفانہ مقصد سے مثلاً اگر کوئی بادشاہ جابر جس کے قبضہ میں ہمارے والدین یا اولاد ہو کسی شرمناک فعل کے بجالانیکا حکم دے اس شرط پر کہ اگر ایسا کام کریں گے تو ان کی جان بچ جائیگی اور اگر نہ کریں تو وہ قتل کئے جائینگے۔ اس صورت میں یہ بحث ہے کہ ایسا فعل ارادی ہے یا غیر ارادی ہے۔ طوفان کے وقت مال واسباب کا جہاز سے سمندر میں پھینکدینا ایسا ہی کام ہے۔ اگرچہ کوئی شخص ارادتاً ایسا نقصان نہ کریگا یعنے مطلقاً[1]۔ لیکن ہر صاحب فہم ایسا ہی کرے گا اپنی ذات کی اور دوسرے مسافروں کی

[1] یعنی بلا کسی قید کے اگرچہ کسی قید کے ساتھ ممکن ہو مثلاً مال کا ضائع کرنا کوئی عاقل مطلقاً پسند نہ کریگا

حفاظت کے لیئے - اس طرح کے افعال گو کہ وہ مرکب ہیں (ارادی اور غیر ارادی سے)، لیکن زیادہ تر مثل ارادی کے ہیں کیونکہ ان کا عزم عین ارتکاب کے وقت کیا جاتا ہے - اور ہر فعل کا انجام یا وصف موقوف ہے انتخاب (عزم) پر جو عین بجالاتے وقت کیا جائے - پس جب ہم کسی فعل کو ارادی یا غیر ارادی کہتے ہیں تو ہم کو اس وقت کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے جب وہ کیا گیا ہے وہ شخص جس کے افعال پر ہم غور کر رہے ہیں ارادتاً مرتکب ہوتا ہے - کیونکہ ایسے کاموں میں اصلی قوت جو اس کے بدنی آلات کو حرکت دیتی ہے اسی کی ذات میں موجود ہے - اور جب کسی چیز کا مبدا کسی شخص کی ذات میں ہو تو یہ اس کے اختیار میں تھا خواہ اس فعل کو کرتا[1] خواہ نہ کرتا - ایسے افعال عملاً ارادی ہیں گو کہ مطلقاً ان کو غیر ارادی کہنا بجا ہے - کیونکہ کوئی صاحب فہم ایسے افعال کا ارتکاب بذات خود پسند نہ کرتا -

ایسے کام بعض اوقات محمود ہوتے ہیں جب لوگ شرمناک یا رنج دہ کام کرنے پر دوسرے کے تابع ہوتے ہیں تا کہ کسی بڑے یا شریفانہ امر کا اکتساب کرنے میں یا اس کے برخلاف صورت میں وہ قابل ملامت ٹھہرتے ہیں کیونکہ صرف برا آدمی ہی ایسے فعل میں متابعت کرے گا - جو بالکل ہی شرمناک ہو اگر ان کا مقصد بالکل شریفانہ نہ ہو یا بے سود ہو - ایسے بھی بعض افعال ہیں جو قابل عفو ہیں اگرچہ بذاتہ محمود نہ ہوں یا جب کسی شخص کو کسی ناجائز کام کرنے کی ترغیب دی گئی ہو ایسے اسباب سے جو انسانی فطرت کے لئے بہت قوی ہوں اور جن کی مزاحمت ممکن نہ ہو - لیکن غالباً بعض افعال ایسے ہیں جنہیں جبراً ممکن ہے ایسے افعال کہ انسان سخت ترین موت کی ایذا برداشت کرے اور ان کا مرتکب نہ ہو - مثلاً ایسے اسباب جن سے الکمیین[3] نے یوریپیدیس کے ڈراما

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۴) مگر طوفان کے خوف سے یا کسی کے جبر سے - ۱۲ مترجم

[1] ایسا شخص جو کسی جابر کے حکم سے کام کرے یا جہاز میں طوفان کے خوف سے اسباب پھینک دے ۱۲ مترجم

[2] ایسے فعل کو جسکے فاعل پر یہ کہا جائے کہ خواہ کرتا خواہ نہ کرتا ارادی کہتے ہیں ۱۲ مترجم

[3] الکمیین نے اپنی ماں کو اپنے باپ کے قتل کے انتقام میں قتل کیا لیکن یہ ڈراما چونکہ مفقود ہے اس لئے نہیں

میں اپنی ماں کو قتل کیا ایسے امور ظاہراً بالکل مہمل ہیں۔

بعض اوقات اس کا دریافت کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کسی نتیجہ کے حاصل کرنے یا اس سے بچنے کے لئے کیا کرنا چاہیے۔ لیکن یہ اور بھی مشکل ہے کہ ہم اپنے فیصلوں پر کاربند ہوں کیونکہ عموماً ایسا ہوتا ہے کہ وہ نتیجہ جس کی توقع کی جاتی ہے رنجیدہ ہوتا ہے لیکن وہ فعل جس کے کرنے پر ہم مجبور کیے گئے ہیں شرمناک ہے لہذا ایسے فعل کے ارتکاب پر ہمکو ملامت کی جاتی ہے۔ اور اجتناب پر ستائش کی جاتی ہے اگر ہم جبر سے ارتکاب پر راضی ہوں یا راضی نہ ہوں (یعنی باوجود سختی ہم ایسے فعل کے ارتکاب پر راضی نہوں تو یہ فعل ہمارا محمود ہے اور اگر راضی ہو جائیں تو مذموم ہے)

جبریہ افعال

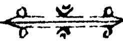
کس قسم کے افعال کو جبریہ کہنا درست ہے؟ ایسے افعال جبریہ کہے جاتے ہیں مطلقاً جبکہ سبب اس کا خارجی ہو فاعل کی ذات میں داخل نہو۔ اور فاعل کی کچھ بھی شرکت اس سبب کے پیدا کرنے میں نہو لیکن ایک فعل اگرچہ بذاتہ غیرارادی ہو لیکن اختیار کیا جائے ایک خاص وقت پر کسی خاص مقصد سے اور جبکہ اسکا اصلی سبب خود فاعل کی ذات میں موجود ہو تو اس صورت میں اگرچہ ایسا فعل بذاتہ غیرارادی ہے لیکن اسوقت اور اس مقصد سے ارادی ہے۔ ایسا فعل بہ نسبت غیرارادی ہونے کے زیادہ تر ارادی ہے کیونکہ افعال مقولۂ جزئیات سے ہیں اور صورت مفروضہ میں جزئی فعل ارادی ہے جو یہ کہنا مشکل ہے کہ کس قسم کے افعال کسی خاص مقصد سے اختیار کیے گئے ہیں کیونکہ جزئیات میں اکثر فرق واقع ہوا کرتے ہیں۔ احتجاج کرسکتے ہیں کہ جو چیز خوشگوار ہے یا شریفانہ ہے وہ جبری ہے کیونکہ خوشگواری اور شرافت ہم سے خارج ہیں اور ہم پر موثر ہیں لیکن اگر ایسا ہو تو ہر فعل جبری ہو جائیگا۔ کیونکہ یہی تو دواعی جملہ افعال کے ہم سب میں ہیں۔ پھر یہ کہ اگر کوئی شخص جبر سے کوئی کام کرتا ہو بلاارادہ تو اسکا فعل اس کے لئے رنجدہ ہوگا لیکن اگر دواعی اسکے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۶) ہوسکتا کہ کن اسباب سے ایسا واقعہ ہوا مترجم انگریزی

فعل کی مسرت اور شرافت ہوں تو یہ فعل خوشگوار ہوگا۔ یہ لغو ہے کہ الزام اپنے افعال ناجائز کا اسباب خارجی کے سر تھوپا جائے نہ کہ اس سہولت پر جس سے ہم اسباب خارجیہ سے متاثر ہوگئے اور جب ہم اپنے شریفانہ کاموں کی خوبی اپنی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے شرمناک افعال کا الزام لذت کے حوالے کرتے ہیں۔ بس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام جبری ہے جبکہ اس کا مبدا فاعل مفروض کی ذات سے خارج ہو یعنی وہ شخص جسپر جبر ہو کسی اعتبار سے بھی اس کی شرکت اس فعل میں نہ ہو۔

باب دوم

ارادی اور غیر ارادی فعل کا فرق



جو فعل نادانستگی سے ہو وہ ہمیشہ غیر ارادی ہے۔ مگر یہ غیر ارادی نہو گا جب تک کہ اس کے صدور کے بعد رنج اور افسوس نہو کیونکہ اگر کسی شخص سے کوئی فعل صادر ہوا خواہ کوئی فعل ہو نادانستہ مگر اس شخص کو اس کا صدمہ نہیں ہے تو یہ سچ ہے کہ اس نے وہ فعل ارادتاً نہیں کیا کیونکہ اس کو علم نہ تھا کہ وہ کیا کرتا ہے مگر دوسری صورت سے اس کا صدور بلا ارادہ نہیں ہوا جب تک کہ اس کے صدور کا اس کو رنج نہ ہوا ہو۔

اگر کسی شخص نے نادانستہ کوئی فعل کیا اور اس کو اس کے صدور کا افسوس ہے تو یہ کہسکتے ہیں کہ وہ اس فعل کا فاعل بلا ارادہ ہے لیکن اگر اس کو افسوس نہیں ہے تو اس کی صورت مختلف[1] ہے اس کو فاعل غیر ارادی کہسکتے ہیں کیونکہ جب یہ فرق موجود ہے تو چاہیے کہ اس کا کوئی خاص نام ہو۔

فعل کا صدور نادانستہ اور صدور فعل نادانستگی میں

معلوم ہوگا کہ نادانستہ ارتکاب فعل اور بحالت نادانستگی میں وقوع فعل ان دونوں میں فرق ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص نشہ میں ہو یا اس کو اشتعال دیا گیا ہو تو اس کو یہ نہ کہینگے کہ اس نے نادانستگی سے کام کیا بلکہ یہ کہینگے کہ مدہوشی میں کیا یا حالتِ اشتعال میں کیا پس اسکا فعل سمجھ بوجھ کے نہیں ہوا بلکہ لاعلمی میں ہوا۔

لہذا مان[2] لینا چاہیے کہ ہر شریر آدمی لاعلم ہے کہ اسے کیا کرنا چاہیے اور کس سے

۱؎ نشان وقف کا لفظ ۶ ۵۵ ع ح ع ای تیرس کے بعد ہونا چاہیے۔ نہ لفظ ۵ ح ک ع استو کے بعد مترجم انگریزی۔

۲؎ سقراط کے نزدیک فضیلت اور علم بعینہ ایک ہیں یہی مسئلہ اس مقام پر ارسطو کا مطمح نظر ہے ۱۲ مترجم

اجتناب کرنا چاہیے اور یہ جہالت ایسی خطا ہے جس سے انسان ظالم اور عفو ماثر ہو سکتا ہے۔ لیکن جب ہم کسی فعل کو غیر ارادی کہتے ہیں تو اس سے ہماری صرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کوئی شخص اپنی غرض صحیح سے جاہل ہے وہ جہالت جو فعل غیر ارادی کی علت ہو ممیز ہے اس جہالت سے جو برائی (شر) کی علت ہو ایسی جہالت کا اثر اخلاقی مقصد پر نہیں ہے اور نہ یہ جہالت کلیہ کی ہے کیونکہ یہ جہالت قابل سرزنش ہے۔ بلکہ یہ حالت جزئیات کی ہے یعنی جزئی امور کی اور صدور فعل کے موقع محل کی جب یہ جہالت پائی جائے تو ترحم کا موقع ہے اور قابل عفو ہے اس اعتبار سے کہ جو شخص ایسے جزئی کا علم نہ رکھتا ہو وہ فاعل غیر ارادی ہے۔

جزئیات فعل

مناسب ہو گا کہ ایسے جزئیات کی ماہیت اور اس کے شمار کی تحدید کیجائے وہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) فاعل۔

(۲) فعل۔

(۳) موقعہ محل یا امور متعلقہ

اور بعض اوقات یہ بھی۔

(۴) آلہ مثلاً کوئی اوزار وغیرہ۔

(۵) مقصد مثلاً سلامتی۔

(۶) فعل کے صدور کا انداز۔ مثلاً نرمی سے یا سختی سے۔

سوا مجنون کے کون ہو گا جو ان تمام جزئیات سے واقف نہ ہو۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی شخص فاعل سے بیخبر نہ ہو گا کیونکہ اپنی ذات سے کون بے علم ہو سکتا ہے؟ لیکن ایک شخص اس سے بے خبر ہو سکتا ہے کہ وہ کیا کرتا ہے مثلاً لوگ کہتے ہیں کہ ایک بات منہ سے نادانستہ نکل گئی یا کہ معلوم نہ تھا کہ فلاں امر ممنوع ہے مثل اسکائیلس[1] کے جبکہ اس نے اسرار کو منکشف کر دیا۔ یا مثلاً

[1] قصہ اگرچہ چھپا نہیں ہے مگر یہ ہے کہ اسکائیلس پر ڈیونیسس کے جلوس میں یہ الزام لگایا گیا تھا کہ اس نے الیوسیس کے راز افشا کر دئے اسکائیلس کا دفاع یہ تھا کہ وہ کبھی ان اسرار میں داخل ہی نہ ہوا تھا۔

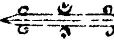
کسی آلہ کا طریق عمل دکھانا منظور تھا مگر وہ خود چھوٹ گیا۔ مثلاً وہ شخص جس سے فلاخن سر ہو گیا یا مثلاً کوئی شخص اپنے بیٹے کو دشمن سمجھکر مار ے مثلا میروپ[1] کے۔ یا کند تلوار کی جگہ جسپر ورزش کی غرض سے بوتام لگا ہوتا ہے۔ نوکدار تلوار کو سمجھ لے۔ یا ایک سخت پتھر بجائے کف دریا کے مارے یا کسی شخص کو گھونسہ سے مار ڈالے جس سے اس مقتول کی حفاظت مقصود تھی یا نمائیشی جنگ میں کاری ضرب لگا بیٹھے جبکہ مقصود محض تعلیم تھا کہ ضرب کس طرح لگائی جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ جابجا جزئیات امور پر کسی فعل کے اطلاع ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ فلاں شخص سے نادانستہ صدور فعل ہوا جبکہ وہ ان جزئیات سے کسی ایک سے بھی بے علم تھا خصوصاً ایسے احوال سے جو نہایت اہم ہیں مثلاً امور متعلقہ فعل اور اس کے طبعی نتیجہ سے بے خبر تھا۔ لیکن اسی فعل کو غیر ارادی کہہ سکتے ہیں باعتبار اس بے علمی کے کہ فاعل کو ضرور اس کا صدمہ ہو اور اس کے دلمیں افسوس کی تحریک پیدا کرے۔

---

[1] میروپ زوجہ کرسفانتی قریب تھا کہ اپنے بیٹے اپیطوس کو دھوکے میں قتل کردے۔ ارسطو نے کتاب الشعر میں خود اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ ایک تماشہ تھا بنام کرسفانیٹس۔

باب سوم

فعل ارادی



چونکہ وہ فعل جو جبراً کیا جائے یا بے علمی سے تو معلوم ہوگا کہ وہ ارادی ہے اگر فاعل نے اس کو پیدا کیا ہو مع علم جزئیات امور کے جو اس فعل سے متعلق ہوں کیونکہ یہ کہنا غلط ہے کہ جو افعال شہوت یا غضب کی تحریک سے ہوئے وہ غیرارادی ہیں کیونکہ اس صورت میں کسی جانور غیر ناطق کے فعل کو ارادی نہ کہسکیں گے نہ بچوں کے افعال کو ارادی کہیں گے اور ثانیاً استدلال ہوسکتا ہے کہ کوئی فعل جو ہم خواہش یا غضب سے کریں وہ ارادی نہو؟ پس جو افعال شریفانہ ہوں وہ تو ارادی ہوں اور ہمارے تمام شرمناک افعال غیرارادی ہوں؟ یقیناً یہ رائے لغو ہے اگر ایک ہی شخص بعینہ دونوں قسم کے افعال کا فاعل ہو۔ لیکن یہ کہنا بھی غیر معقول ہے کہ جو چیزیں خواہش کی غرض سے ہوں ان کی خواہش غیرارادی ہے۔ اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو غضب کا باعث ہونا چاہیے اور بعض چیزیں مثل صحت اور اکتساب علم کے چاہیے کہ خواہش کے معروضات ہوں پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو فعل غیرارادی ہوتا ہے وہ رنجدہ ہوتا ہے اور جو خواہش سے کیا جاتا ہے وہ خوشگوار ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ کیا فرق ہے باعتبار غیرارادی ہونے کے عقل کی غلطیوں میں اور غضب کی غلطیوں میں؟ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم دونوں سے اجتناب کریں۔ مگر غیرعقلی جذبات بھی انسانی معلوم ہوتے ہیں مثل عقلی کے لہذا ہم اپنے جذبات کے بھی ویسے ہی ذمہ دار ہیں جیسے اپنی عقل کے پس ایسے افعال جو غضب اور خواہش سے پیدا ہوتے ہیں وہ انسانی افعال ہونے میں کمتر نہیں دوسرے افعال سے ہیں عقلی افعال سے لہذا ان کو غیرارادی کہنا لغو ہے۔

باب چہارم

اخلاقی غرض

ارادی اور غیر ارادی افعال میں امتیاز کرنے کے بعد اب اس کا محل ہے کہ ہم اخلاقی مقصد کی جانب رجوع کریں۔ کیونکہ واضح ہو گا کہ اخلاقی مقصد کو قریبی نسبت ہے فضیلت سے اور یہ عمدہ معیار ہے سیرت کا بہ نسبت افعال کے۔

اخلاقی مقصد ارادے کا مرادف نہیں

یہ صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی مقصد ارادی ہے تاہم اخلاقی غرض اور ارادہ دونوں بعینہ یکساں نہیں ہیں۔ ارادہ کی حد میں زیادہ وسعت ہے۔ اسلئے کہ بچے اور ادنیٰ درجہ کے جانور ارادہ میں انسان کے ساتھ مشترک ہیں۔ لیکن اخلاقی مقصد میں شریک نہیں ہیں۔ اور کبھی ہم ایسے افعال کو جو وقتی ضرورت سے کئے جائیں ارادی کہتے ہیں۔ مگر یہ نہیں کہتے کہ اخلاقی مقصد سے کئے گئے۔

پس واضح ہوگا کہ اخلاقی غرض کی تحدید خواہش یا غضب یا آرزو یا کسی قسم کی رائے سے کرنا غلطی ہے۔ کیونکہ اخلاقی مقصد مثل خواہش اور غضب کے جو انسان اور غیر ناطق حیوانات میں مشترک ہے نہیں ہے پھر یہ کہ غیر مکلف[1] انسان خواہش سے کام کرتا ہے۔ مگر اخلاقی غرض سے نہیں کرتا۔ دوسری طرف انسان اخلاقی مقصد سے کام کرتا ہے خواہش سے نہیں کرتا۔ اور یہ کہ خواہش ضد ہے اخلاقی مقصد کی مگر ایک خواہش دوسرے کی ضد نہیں ہوتی۔ خواہش کا رجوع لذت والم کی طرف ہے مگر اخلاقی مقصد کا رجوع نہیں ہے۔ اخلاقی مقصد غضب کے

---

[1] یعنی وہ جس پر شرعی و قانونی فرائض ہوں وہ اپنے فعلوں کا ذمہ دار ہے غیر مکلف مثلاً انسان غیر بالغ یا مجنون وہ ہے جو اپنے افعال کے ذمہ دار نہیں ہیں ۱۲ مترجم۔

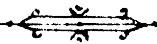
مائل تو اور بھی نہیں ہے کیونکہ جو افعال غضب کی متابعت سے کئے جاتے ہیں
وہ بالکل ہی اخلاقی مقصد کے خلاف ہوتے ہیں پھر اخلاقی غرض اور آرزو کے بھی
مخالف ہے اگرچہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں کچھ نسبت رکھتے ہیں کیونکہ اخلاقی مقصد کا
رجوع محالات کی جانب نہیں ہو مگر تمنا کا رجوع محالات کی جانب بھی ہوتا ہے جو شخص محال کی تمنا
کرے اس کو بے وقوف کہتے ہیں - لیکن محال کی تمنا موجود ہے مثلاً حیات جاوداں
کی تمنا - ہم ایسی چیزوں کی بھی تمنا کرسکتے ہیں جن کا صدور ہمارے افعال سے ممکن نہیں
ہوتا مثلاً کسی تماشہ کرنا یا پہلوان کی کامیابی کی تمنا - یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ہمارا مقصد ہے
کیونکہ مقصود وہی ہوسکتا ہے جسکا وقوع ہمارے ہاتھوں سے ممکن ہو - تمنا
کا رجوع انجام کی طرف ہوتا ہے اور اخلاقی مقصد کا واسطوں کی طرف - مثلاً
ہماری تمنا یہ ہے کہ ہم تندرست ہوں مگر اخلاقی غرض سے ہم صحت کے وسائل
تلاش کرتے ہیں یا یہ کہ ہم سعید ہونے کی تمنا کرتے ہیں اور اس تمنا کو قبول کرلیتے
ہیں - لیکن مناسب طور سے یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ ہماری یہ غرض ہے یا ہم یہ
تلاش کرتے ہیں کہ سعید ہوں - کیونکہ قانون کلی یہ ہے کہ ہمارا اخلاقی مقصد محدود
ہے ان چیزوں کے ساتھ جو خود ہمارے اختیار میں ہوں - نہ ہمارا اخلاقی مقصد
رائے ہوسکتا ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ رائے کلیات کے چیز سے ہے -
اس میں داخل ہیں وہ چیزیں جو قدیم ہیں یا غیر ممکن ہیں مع ان چیزوں کے جو ہمارے
قدرت و اختیار میں ہوں - رائے بھی بہ خلاف اخلاقی غرض کے ممیز ہے بلحاظ
صادق یا کاذب ہونے کے نہ باعتبار نیک و بد ہونے کے - شاید
کوئی اسکا قائل ہوگا کہ اخلاقی مقصد اور رائے عموماً یکساں ہیں اور نہ اخلاقی مقصد
یکساں ہے رائے کے کسی جزئی قسم سے کیونکہ ہمارے کسی نیک و بد کے
قصد یا پسند کے موافق ہماری سیرت ہوتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ ہماری
کوئی خاص رائے ہے - ہماری پسند اس لئے ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کو رد یا
قبول کریں لیکن رائے اس بارے میں ہوتی ہے کہ فلاں شئے کیا ہے - یا کس
کے لئے یا کس طریقہ سے فلاں چیز مفید ہے ہم ہرگز کسی شئے کے قبول یا رد
کرنے کے لئے رائے زنی نہیں کرتے - اخلاقی مقصد کی اس لئے مدح کیجاتی ہے

کہ اس کا رجوع مناسب انجام کی جانب ہے نہ اس لیئے کہ وہ کسی کی رائے میں درست اور صحیح ہے - پھر یہ کہ ہم قصد کرتے ہیں یا انتخاب ایسی چیزوں کا جنکو ہم جانتے ہیں کہ وہ اچھی ہیں لیکن ہم رائے دیتے ہیں ایسی چیزوں کے باب میں بھی جنکا علم ہم کو نہیں ہے - پھر بظاہر وہی لوگ جو بہترین انتخاب کرتے ہیں بعینہ وہی لوگ نہیں ہوتے جو بہترین رائے دیتے ہیں - بعض ایسے اشخاص ہیں جو دوسرے اشخاص سے بہتر رائے دیتے ہیں لیکن بدی کی وجہ سے وہ عمدہ انتخاب کرنے سے باز رہتے ہیں ممکن ہے کہ رائے اخلاقی مقصد کے ماقبل ہو یا مابعد مگر سطح نظر یہ نہیں ہے کیونکہ جو مسئلہ زیر تجویز ہے وہ یہ ہے کہ آیا اخلاقی مقصد بعینہ کسی قسم کی رائے کے مطابق ہے یا نہیں ہے -

پس اخلاقی مقصد کی ماہیت اور وصف کیا ہے کیونکہ جن چیزوں کا مذکور ہوا ان میں سے تو کچھ بھی نہیں ہے ؟ یہ بداہتہً ارادی ہے لیکن اکثر چیزیں ارادی ہیں لیکن ان کو کوئی انتخاب نہیں کرتا نہ ان کا قصد کرتا ہے - کہا جاسکتا ہے بموجب میرے خیال کے کہ فلاں شے ارادی ہے اگر وہ پیشتر کے تدبر کا نتیجہ ہو کیونکہ اخلاقی مقصد کے مفہوم میں استدلال اور تعقل داخل ہے - اخلاقی مقصد کا لفظ ہی دلالت کرتا ہے پیش بینی اور انتخاب پر یعنی ایک چیز کو ترجیح دینا چند چیزوں پر

باب پنجم

تدبر کے موضوعات



سوال یہ ہے کہ آیا ہم کل اشیا کے لئے تدبر کرتے ہیں ؟ کیا ہر شے تدبر کی موضوع ہوتی ہے یا کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن پر تدبر نہیں کیا جاتا ؟ -

ہمکو بطور مسلمہ کے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ "مواد یا موضوع تدبر" سے کسی بے وقوف یا مجنون کا فعل مراد نہیں ہے بلکہ جسکو کوئی صاحب شعور شخص تدبر کو عمل میں لائے -

ایسی چیزوں پر تدبر نہیں کیا جاتا جو قدیم یعنی غیر متغیر ہیں مثلاً عالم یا مربع کے ضلع اور قطر کی غیر منطق صورت پر یا ایسی چیزیں جو متحرک ہیں لیکن ہمیشہ ایک طور پر رہتی ہیں خواہ بضرورت خواہ طبعاً یا کسی اور سبب سے مثلاً انقلابین[1] اور مطالع شمس[2] یا ایسی چیزیں جو کلیتہً غیر منتظم ہیں مثلاً امساک باراں یا بارش یا ایسی چیزیں جو محض اتفاقی ہوں مثلاً کسی خزانہ کا دستیاب ہو جانا - نہ کل معاملات انسانی تدبر کے سزاوار ہیں - مثلاً کوئی لیسی ڈیمونیہ والا اس پر تدبر نہ کرے گا کہ سیتھینیہ کے لئے عمدہ آئین بہم پہنچیں - کیوں ہم ایسی چیزوں پر تدبر نہیں کرتے وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ہمارے فعل سے متاثر نہوگا - جن پر تدبر کیا جاتا ہے وہ ایسے امور ہیں جو ہمارے قدرت و اختیار میں ہوتے ہیں یعنی عملی - فی الواقع کوئی قسم مواد کی باقی نہیں رہجاتی کیونکہ علل اشیا طبیعت ہے یا ضرورت یا اتفاق اور علاوہ ان کے صرف عقل اور انسانی عملی مختلف صور توں میں

---

[1] انقلاب وہ نقطہ فلک کا جس پر سے جب آفتاب گزرتا فصل گرما یا سرما بدل جاتی ہے دو انقلاب ہیں (۱) انقلاب شتوی (سرمائی) (۲) انقلاب صیفی (گرمائی) ۱۲ مترجم

[2] وہ نقطے جنپر آفتاب طلوع ہوتا ہے اور وہ قوس منطقۃ البروج کی جو آفتاب کے ساتھ طلوع ہوتی ہے ۱۲ مترجم

مگر مختلف قسم کے لوگ ایسے علمی مواد پر تدبر کو کام میں لاتے ہیں جو ان کے افعال پر موقوف ہیں ۔ وہ فنون جو بذات خود درست اور کامل ہیں وہ تدبر کو نہیں قبول کرتے مثلاً تحریر کیونکہ مناسب طریقہ تحریر کے باب میں ہمکو کوئی شک نہیں ہوتا ۔ لیکن اگر کوئی چیز خود ہمارے فعل پر منحصر ہو اور متغیر نہو تو اس پر تدبر ہو سکتا ہے مثلاً مسائل طب یا مالیات یا جہاز رانی نہ کہ جمناسٹک اس حیثیت سے کہ اس کی تنظیم ٹھیک نہیں ہے اور اسی طرح دوسرے فنون اور فنون زیادہ تر بہ نسبت علوم کے کیونکہ ان میں ہمکو شک زیادہ ہوتے ہیں ۔

تدبر ایسی صورتوں میں واقع ہوتا ہے جو ایک قاعدہ کلیہ کے تحت میں ہوں اگر یہ امر یقینی نہو کہ کیا سوال پیدا ہوگا اور ایسی صورتوں میں جن کا قطعی فیصلہ نہو سکے ۔ ہم اور لوگوں کو بھی اپنے تدبر میں شریک کر لیتے ہیں ۔ جبکہ معاملات اہم ہوں ۔ جبکہ ان کے فیصلے میں ہمکو اپنی رائے پر اعتماد نہو ۔

ہم انجام کے بارے میں تدبر نہیں کرتے بلکہ وسائل کے بارے میں جنسے انجام تک پہنچ سکیں طبیب اس بارے میں تدبر نہیں کرتا کہ وہ مریض کو اچھا کریگا اور نہ خطیب اس بات پر کہ وہ سامعین کو سمجھالیگا اور نہ مدبر سلطنت اس بات میں کہ وہ قوانین اور احکام جاری کریگا کوئی بھی انجام کے بارے میں تدبر یا خوض فکر نہیں کرتا یہ سب ایک نتیجہ ٹھیرا لیتے ہیں اور پھر یہ فکر کرتے ہیں کہ کیونکر اور کن وسائل سے یہ نتیجہ حاصل ہوگا اور اگر چند وسائل سے اس کا حصول ممکن ہو تو یہ غور کرتے ہیں کہ سب سے سہل اور سب سے بہتر وسیلہ اس کے حاصل کرنے کا کیا ہے اور اگر ایک ہی وسیلہ ہو تو اس وسیلہ سے کس طرح حاصل ہو سکتا ہے اور کون سے وسیلوں سے خود یہ وسیلہ حاصل ہو سکتا ہے یہانتک کہ وہ سبب اول تک پہنچ جاتے ہیں جو دریافت کے سلسلہ میں سب کے بعد آتا ہے کیونکہ تدبر ایک سراغرسانی یا تحقیق اور تحلیل کا عمل ہے یہ مثل تحلیل کے ہے جو ہندسی شکل کے لئے کیا جاتا ہے ۔

لے وجہ شبہ یہ ہے کہ مثلاً کسی ہندسی شکل کا بنانا مقصود ہوتا ہے تو یہ سب سے بہتر طرز عمل ہے کہ اس شکل کو بنا ہوا مان لیتے ہیں اور پھر عمل عکس سے وہ ضروری شرائط دریافت کئے جاتے ہیں جن سے وہ شکل بن سکتی ہے اور اس طرح مسئلہ حل ہو جاتا ہے ۔ ۱۲ مترجم

بظاہر تحقیق ہمیشہ تدبر نہیں ہوتی ہندسی تحقیقات مثلاً ایسی نہیں ہوتی تدبر ہمیشہ تحقیق ہوتی ہے اور وہ امر جو عمل تحلیل سب سے بعد آتا ہے عمل کی ترتیب میں اول پڑتا ہے۔
اگر تدبر میں ہم کسی محال تک پہنچیں تو ہم اپنے کام کو ترک کر دیتے ہیں جیسے مثلاً اگر روپیہ کی ضرورت ہو اور روپیہ کا مہیا کرنا ناممکن ہو لیکن اگر یہ ممکن ہو تو ہم اس کو عمل میں لاتے ہیں۔ ممکن سے میری مراد یہ ہے کہ ہمارے افعال ان پر موثر ہوں کیونکہ ہمارے دوست جو کام کریں وہ گویا ہمیں نے کیا کیونکہ اس کا مبدا ہماری ہی ذات[ا] میں ہے۔ بعض اوقات یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کون سے آلات ضروری ہیں اور بعض اوقات یہ سوال کہ ان آلات کو کس طرح کام میں لائیں۔ اسی طرح اور دوسری صورتوں میں کبھی تو یہ کسی کام کے کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اور کبھی طریقہ یا ذریعہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔
یہ معلوم ہوتا ہے جسکو ہم کہہ بھی چکے ہیں کہ انسان اپنے افعال کو پیدا کرتا ہے تدبر ایسی چیزوں کے متعلق ہوتا ہے جو ایک شخص خود کر سکتا ہے اور کام کئے جاتے ہیں کسی چیز کے لئے جو انسانوں کی ذاتوں کے ماورا ہوتا ہے۔ لہذا انجام نہیں بلکہ انجام کے وسائل جو تدبر کے تحت میں آتے ہیں نہ جزئی سوالات تدبر کے موضوع ہوا کرتے ہیں جیسے مثلاً یہ سوال کہ ایک جزئی شئے ایک روٹی ہے یا وہ اچھی طرح پکائی گئی ہے یہ معاملہ ادراک کا ہے اور اگر ہم اسی طرح تدبر علی الاتصال جاری رکھیں تو اس کا کبھی خاتمہ نہ ہوگا۔
معروض تدبر کا اور اخلاقی مقصد کا ایک ہی ہے الا یہ کہ معروض اخلاقی مقصد کا متعین ہو چکا ہے کیونکہ یہ وہی تو ہے جو تدبر کے لئے ترجیح دیا گیا ہے۔ کیونکہ ہر شخص تحقیق کو ترک کر دیتا ہے کہ وہ کس طرح کام کریگا جبکہ اس نے اپنے

ہ یعنی تحقیق اور تدبر میں عام و خاص کی نسبت ہے مثلاً حیوان کبھی انسان ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔
[ا] دوست کا مفہوم ارسطو کے نزدیک ہماری ذات کا مثنیٰ ہے یعنی ایک اور ذات جو مثل ہماری ذات کے ہو ۱۲ مترجم۔

فعل کے مبداء کا سراغ اپنی ذات تک لگا لیا ہو اور اپنے غالب جزو کا یعنی وہ جزء اخلاقی انتخاب یا قصد کو عمل میں لاتا ہے۔اس اصول کی تشریح قدیم سیاسیات میں موجود ہے جسکو ہومر[1] نے بیان کیا ہے۔جس میں بادشاہ اپنی حکمت عملی کا اعلان رعایا کے لئے کردیتے تھے۔

لیکن معروض ہمارے اخلاقی مقصد کا ایسا ہو کہ وہ ہمارے اختیار میں ہو اور بعد تدبر کے ہم اس کے ہو جانے کی خواہش کریں اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اخلاقی مقصد ایک تدبیری خواہش ہے کسی چیز کی جو ہمارے اختیار میں ہو کیونکہ پہلے ہم تدبر کرتے ہیں کسی چیز کے باب میں اور جب اسپر حکم جاری کر لیتے ہیں تو ہم یہ خواہش کرتے ہیں کہ ہمارے تدبر کے مطابق اس کا وقوع ہو۔یہ مجمل نقشہ اخلاقی مقصد بتا کے اسے ہم ملتوی کرتے ہیں۔ہم نے بیان کیا کہ وہ کیا معاملات ہیں جس سے اس کو کام پڑتا اور یہ کہ اس کا رجوع وسائل کی جانب ہے نہ کہ انجام کی جانب۔

---

[1] جس طرح ہومر کے بادشاہ اپنا فرمان رعایا پر بغیر ان کے مشورہ کے جاری کردیا کرتے تھے بغیر رعایا کے مشورہ کے اسی طرح اخلاقی قصد اس امر کا تعین کردیتا ہے جو کچھ انسان کرنے والا ہے ۱۲ مترجم۔

باب ششم

خواہش کا معروض



ہم نے ثابت کیا کہ خواہش کا رخ انجام کی طرف ہوتا ہے مگر بعض اس کو مانتے ہیں کہ انجام خیر ہے۔ بعض کی یہ رائے کہ یہ ظاہراً خیر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معروض خواہش کا خیر ہے تو اس کا نتیجہ ہے کہ جہاں کسی شخص کا اخلاقی مقصد یا انتخاب غلط ہو وہ چیز جس کی اس کو خواہش ہے مناسب معنی کے اعتبار سے خواہش کا معروض نہیں ہے کیونکہ یہ معروض خواہش کا ہے لہذا خیر ہے لیکن یہ شر تھا۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ حسب ظاہر خیر ہے یعنی جو کہ معروض خواہش کا ہے اس سے معلوم ہوا کہ کوئی حقیقی (طبیعی) معروض خواہش کا نہیں ہے۔ بلکہ ہر انسان جس کو وہ خیر سمجھ لے۔ لیکن مختلف بلکہ متضاد چیزیں مختلف لوگوں کو خیر معلوم ہوتی ہیں۔

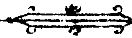
اگر یہ نتائج قابل اطمینان نہوں تو سب سے بہتر ہوگا کہ کہا جائے کہ مطلقاً اور صحیح معنی کے اعتبار سے خیر ہی معروض خواہش کی ہے۔ لیکن شخص خاص کے اعتبار سے یہ وہ چیز ہے جو بظاہر خیر معلوم ہوتی ہے لہذا حقیقی خیر نیک انسان کی اضافت سے یہ خیر اضافی ہے۔ اور کوئی چیز جس کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے خیر ہے۔ شریر انسان کے لئے۔ یہ وہی صورت ہے جیسے بدن جبکہ صحت کی حالت اچھی ہو یہ وہ چیزیں ہیں جو خوشگوار ہوں۔ جوان کے لئے خوشگوار ہیں لیکن جب صحت کی حالت خراب ہو یہ اور چیزیں ہیں اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو تلخ شیریں گرم ثقیل وغیرہ ہوں۔ کیونکہ نیک انسان صحیح فیصلہ کرتا ہے جزئی صورتوں میں اور ہر صورت میں وہ حق ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر اخلاقی حالت کی مخصوص عزیز اور مخصوص مسرتیں ہوتی ہیں نیک انسان کے کوئی نقطہ

اس سے بڑھا ہوا امتیازی نہیں ہے جنسے اُس کی قوت جملہ صورتوں میں حق کے ملاحظہ کی ہو کیونکہ وہ گویا کہ مقیاس اور معیار ہے اشیاء کا۔ بظاہر لذت ہی ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں کو دھوکا دیتی ہے کیونکہ لذت خیر معلوم ہوتی ہے گو کہ نہو اس لئے وہ لذیذ (خوشگوار) کو اختیار کرتے ہیں گویا کہ وہ خیر ہے اور الم سے اجتناب کرتے ہیں گویا کہ وہ شر ہے۔

چونکہ خواہش کا معروض انجام ہے اور انجام کے وسائل معروضات ہیں تدبر اور اخلاقی مقصد کے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسے افعال جو تعلق رکھتے ہیں وسائل سے اخلاقی مقصد سے متعین ہونگے اور ارادی ہوں گے لیکن وسائل سے جن سے نیکیوں (فضائل) کے ملکات تعلق رکھتے ہیں۔

باب ہفتم

نیکی اور بدی ارادی ہے



نیکی اور بدی دونوں ہماری قوت میں یکساں طور سے ہیں کیونکہ جہاں کہیں ہمارے اختیار میں ہی کسی کام کا کرنا ہے اور وہیں اس کام کا ترک کرنا بھی ہے اور جہاں کہیں ہماری قوت میں اجتناب کرنا ہے وہیں ہماری قوت میں کام کرنا بھی ہے۔ لہذا جب ہمارے اختیار میں کام کرنا ہو جو کام شریفانہ ہو تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہوگا کہ ہم اس کام سے باز رہیں جس کام کا ترک شرمناک ہو۔ اور جب ہمارے یہ اختیار میں ہے کہ ہم کسی کام کو ترک کریں جب ترک شریفانہ ہو تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہے اس کام کو کریں جب کہ وہ شرمناک ہو۔ لیکن جب ہمارے اختیار میں کرنا اور نہ کرنا دونوں ہیں جو کہ شریفانہ اور شرمناک ہوا اور جب ایسا ہو تو کام کرنا اور نہ کرنا اچھا ہے یا برا ہے پس یہ ہمارے اختیار میں ہے چاہے ہم سعید ہوں چاہے شقی۔ حسب قول ۔کہ [1] کوئی شریر ہونا چاہیگا اور نہ غیر سعید۔ یہ مضمون کچھ غلط ہے اور کچھ صحیح۔ کیونکہ جب کوئی شخص اپنی مرضی کے خلاف سعید نہیں ہوسکتا ہے تو پھر برائی ارادی ہے۔

اگر یہ صورت نہ ہو تو اقوال گذشتہ پر تنازع ممکن ہے اور یہ کہنا ہوگا کہ کوئی انسان اپنے افعال کا فاعل اور پیدا کرنے والا نہیں ہے اسی معنی سے جس سے کہ وہ اپنے خاندان کا فاعل اور پیدا کرنے والا نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ اقوال سچے ہوں اور ہم اپنے افعال کو کسی ایسے مبدا کی طرف منسوب

[1] یہ مصرع معلوم نہیں کس کا ہے۔ ۱۲

نہ کرسکتے ہوں جو ہماری ذات سے خارج ہو پس جس کسی چیز کا مبدأ ہماری ذات میں ہو وہ ہماری قوت اور اختیار میں ہوگا اور ارادی ہوگا۔ اس رائے کی حکام مقننین اور غیر حکام یعنی عام اشخاص کی شہادت نے بھی تائید کی ہے کیونکہ حکام زجر و توبیخ کرتے اور سزا دیتے ہیں بدکاروں کو الا یہ کہ وہ فعل دباؤ یا لاعلمی سے واقع ہو کیونکہ اس صورت میں مرتکب اس فعل کا ذمہ دار نہیں ہے اور عزت کرتے ہیں ایسے لوگوں کی جو کوئی شریفانہ کام کرتے ہیں۔ حکام کا مقصد یہ ہے کہ برے کاموں سے منع کیا جائے اور نیک کاموں کی ترغیب دیجائے لیکن کوئی شخص ہمکو ایسے کام کی ترغیب نہیں دیسکتا جو ہمارے اختیار میں نہوں۔ بے سود ہو گا مثلاً کہ ہمکو ترغیب دیجائے کہ ہم حار ہو جائیں یا ہم درد محسوس کریں یا ہم بھوکے ہوں یا ایسی ہی کوئی شے۔ کیونکہ ایسے ہی احساسات ہمکو ایک ہی طور سے ہوتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ بے علمی کے لئے کوئی شخص ذمہ دار نہیں ہوتا۔ ہم لاعلمی کے لئے تعذیر دیتے ہیں اگر ایسا معلوم ہو کہ وہ شخص بذات خود اس کا ذمہ دار ہے۔ جیسے بدمستوں کو جو کسی جرم کے مرتکب ہوں دُہری تعذیر دی جاتی ہے۔ کیونکہ مبدا اس فعل کا اس کی ذات میں تھا اس لئے کہ مدہوش نہونا اس کے اختیار میں تھا اور نہ مدہوشی اس کی لاعلمی کا سبب تھی ہم مسئلۂ قانون کی بے علمی پر بھی سزا دیتے ہیں اگر قانون کا علم ان پر واجب ہو اور وہ بسہولت اس کو معلوم کرسکتے ہوں اسی طرح اور صورتوں میں بھی سزا دیتے ہیں جبکہ ان کی لاعلمی ان کی غفلت سے ہو۔ کیونکہ ان کے اختیار میں تھا کہ بے علم نہ رہیں اگر وہ تکلیف کرکے علم حاصل کرسکتے تھے۔ شاید یہ احتجاج کیا جائے کہ کوئی شخص اس خصلت کا ہے کہ وہ تکلیف اٹھا ہی نہیں سکتا تو یہ جواب دیا جائیگا کہ وہ لوگ خود ایسی خصلت اکتساب کرنے کے ذمہ دار ہیں بوجہ اپنی لاأبالی زندگی کے یا بسبب ظالم ہونے یا شہوت پرست ہونے کے ان کا ظلم نتیجہ ہے ان کی غلط کاریکا اور شہوت پرستی اس کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اپنا وقت مستی و مدہوشی اور دوسرے ایسے کاموں میں صرف کیا کیونکہ خصلت کسی شخص کی موقوف ہے اس طریقہ پر جس طریقہ سے اس نے اپنی قوتوں کو استعمال کیا ان لوگوں کی حالت جو ممارست کسی فعل کی

کرتے ہیں تاکہ اور لوگوں سے مقابلہ کریں اس قانون کا ثبوت ہے کیونکہ وہ ممارست سے کبھی نہیں تھکتے۔

ایسا شخص بالکل ہی بے عقل ہوگا جو یہ نہ جانتا ہو کہ اخلاقی حالات قوی کے کسی نہ کسی طریقہ کی ممارست سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہنا غیر معقول ہے کہ وہ شخص جو ظالمانہ فعل کرتا ہے وہ ظالم ہونا نہیں چاہتا۔ یا جو شخص شہوت پرستی کرتا ہے وہ شہوت پرست ہونا نہیں چاہتا۔ اگر کوئی شخص جو لاعلمی سے کام نکرتا ہو ایسے افعال کا مرتکب ہو جو اس کو ظالم بنا دیں تو وہ ارادتاً ظالم ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر وہ چاہے تو وہ ظالم نرہیگا اور عادل ہو جائیگا اس طرح اور یہ بھی نتیجہ نکل سکتا ہے کہ ایک مریض انسان اگر وہ چاہے تو اچھا ہو سکتا ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ ارادتاً مریض ہے کیونکہ اس نے غیر مکلف (مطلق العنانی) زندگی گذاری اور اپنے اطبا کا کہنا نہیں مانا اگر ایسا ہو تو کبھی اس کے اختیار میں تھا کہ وہ بیمار نہوتا لیکن چونکہ اس نے اس موقع کو ضائع کر دیا اب وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے اسی طرح جیسے کوئی انسان ایک پتھر پھینکدے یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ اسکو واپس لے یہ بالکل اسکے اختیار میں تھا کہ اسکو پھینکے یا کھینچ مارے کیونکہ ابتدائی فعل اسکی قدرت میں تھا اسیطرح ظالم یا شہوت پرست شخص کی قدرت میں تھا آغاز کار میں کہ ایسا نہو جائے لہذا وہ ارادتاً ظالم اور شہوت پرست ہے اور جب وہ ایسا ہو گیا اب اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ ظالم یا شہوت پرست نہو۔

مگر جس طرح رذیلتیں نفس کی ارادی ہوتی ہیں خرابیاں بدن کی بھی ارادی ہوتی ہیں اور ان صورتوں میں ملامت کی سزاوار ہیں۔ کیونکہ کوئی شخص ملامت نہیں کرتا ایسے شخص کو جو بدصورت پیدا ہوا ہو مگر ایسے لوگوں کو ملامت کرتے ہیں جنکی بدصورتی غفلت سے ہوئی ہو یا عدم ممارست سے۔ یہی حال بدنی فتورات اور نقصانات کا ہے کوئی شخص قصوروار نہیں ٹھیرائیگا ایسے شخص کو جو پیدایشی اندھا ہو یا اس کی نابینائی کسی مرض سے ہو یا اس کو کوئی صدمہ پہنچا ہو اس پر ترحم کریں گے لیکن اگر اس کی نابینائی نتیجہ بے اعتدالی یا کسی طرح کی شہوت پرستی کا ہو تو عموماً ملامت کیا جائیگا۔

پس ایسی بدنی خرابیاں جو ہماری ذات پر موقوف ہوں قابل ملامت ہیں اور جو ہماری ذات پر موقوف نہوں نہیں ہیں۔ اگر ایسا ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بدنی خرابیوں کے علاوہ اگر وہ قابل ملامت ہوں تو وہ ہم پر موقوف ہیں۔

کہہ سکتے ہیں کہ ہم سب اسی امر کا ولولہ (شوق) رکھتے ہیں جو اچھائی معلوم ہوتی ہے البتہ اچھے معلوم ہونے پر ہمارا حکم جاری نہیں ہے۔ لیکن وہ نمود جو انجام پر نظر کرنے سے ہم میں سے ہر شخص کو نظر آتی ہے وہ ہماری سیرت پر موقوف ہے۔ اگر ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی اخلاقی حالت کا ذمہ دار ہے تو وہ کسی نہ کسی اعتبار سے نمود کا بھی ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر ایسا نہو تو پھر کوئی شخص اپنی بدکرداری کا ذمہ دار نہوگا۔ ہر شخص ایسا کام کرے گا جیسے وہ انجام کی لاعلمی سے کرتا ہو اور اس خیال سے کہ یہ فعل خیر اعلیٰ کے اکتساب کا وسیلہ ہوگا۔ شوق حقیقی انجام کا ہمارے انتخاب پر موقوف نہوگا اور ضرور ہوگا کہ ہر شخص ایک اخلاقی نظر لیکے پیدا ہو تاکہ وہ شریفانہ حکم لگا سکے اور ایسی چیز کا انتخاب کرے جو حقیقتاً خوب ہو۔ جو طبعاً ایسا شریفانہ حکم رکھتا ہو وہ بالطبع شریف ہے کیونکہ اس کو سب سے اعظم اور سب سے اشرف نعمت وہبی طور سے ملی ہے ایسی نعمت جو کسی کو وصول نہیں ہوسکتی اور نہ کسی دوسرے سے سیکھی جاسکتی ہے بلکہ اس کو ہمیشہ اسی حیثیت سے حفاظت کرنا ہوگی جیسے وہ طبیعت کا عطیہ ہے اور ایسی طبیعی نعمت فضیلت اور شرافت کی قبضہ میں ہونا کامل اور سنجیدہ شرافت ہے طبیعت کی بخشی ہوی۔

اگر یہ خیالات صحیح ہیں تو پھر نیکی کیوں ارادی ہو اور بدی کیوں نہو؟ کیونکہ دونوں یکساں ہیں نیکی اور بدی کا انجام ظاہر ہے اور وہ طبیعت کا متعین کیا ہوا ہے یا جس طرح سے ہو اور انجام ہی سے انسان اپنے تمام افعال کو منسوب کرتا ہے خواہ وہ کسی طرح سے ہوں۔ خواہ انجام جو کچھ ہو جس کو ہر شخص انجام سمجھے طبیعت سے اس کو ایسا نہ معلوم ہو لیکن کچھ اس کی ذات پر موقوف ہے یا خواہ انجام طبیعت کی جانب سے بخشا گیا ہو لیکن نیکی ارادی ہے کیونکہ نیک آدمی ارادتاً ہر فعل کسی انجام کے حصول کے لئے کرتا ہے

بہرصورت بدی بھی ارادی ہے جیسے نیکی کیونکہ شخصیت برے آدمی کی ویسی ہی قومی اور موثر ہے اپنے افعال پر جیسے شخصیت نیک آدمی کی اپنے افعال پر گو کہ انجام کے تصور میں نہو۔

پس اگر (جیسا کہ عموماً مسلم ہے) نیکیاں ارادی ہیں (کیونکہ ہم خود کسی معنی سے اپنے اخلاقی احوال کے ذمہ دار ہیں اور چونکہ سیرت رکھتے ہیں جو انجام ہمارا نصب العین ہے وہ ایک خاص قسم کا ہے) اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہماری بدیاں بھی ضرور ارادی ہونگی کیونکہ جو ایک پر صادق آتا ہے وہی دوسرے پر بھی صادق آتا ہے

باب ہشتم

ہم نے ماہیت نیکیوں کی علی العموم مجملاً بیان کردی۔ ہم نے کہا کہ وہ وسط ہے درمیان دو بدیوں کے اور یہ کہ وہ اخلاقی حالات ہیں۔ ہم نے ان کے پیدا ہونے کے اسباب کو بیان کردیا اور وہ بالطبع صدور افعال کے ساتھ ظہور کرتی ہیں اور انھیں افعال سے ان کی پیدائش ہے یہ کہ وہ ہماری قدرت و اختیار میں ہیں لہذا ارادی ہیں اور انکا تعین عقل سلیم سے ہوتا ہے لیکن افعال اور اخلاقی حالات ایک ہی معنی سے ارادی نہیں ہیں جبکہ افعال کلیتہً ہمارے حکم میں ہیں ازابتدا تا انتہا چونکہ ہمکو جزئیات کا علم ہے لیکن اخلاقی احوال کی صرف ابتدا ہمارے اختیار میں ہے ہم قدم بقدم ان کے سلسلے کا ادراک نہیں کرسکتے جس سلسلے سے وہ چلتے ہیں جیسے ہم جزئی مراحل کو بیماری کے نہیں ادراک کرسکتے لیکن چونکہ ہمارے اختیار میں تھا کہ اس طریقہ پر عمل کریں یا اس طریقہ پر لہذا ہمارے اخلاقی احوال بھی ارادی ہیں۔

اخلاقی احوال ارادی ہیں

باب نہم

فضائل کی تعداد

اب ہم تعداد فضائل اور ان کی ماہیت پر بحث کریں گے۔ ان کے موضوعات کیا ہیں جنسے ان کو سابقہ ہے اور کس طریقہ سے سابقہ پڑتا ہے اور اسی اثنا میں ہم ان کا شمار بھی دریافت کرلیں گے۔

شجاعت

ہم شجاعت سے ابتدا کرتے ہیں۔

اس رسالہ میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ شجاعت وسط کی حالت ہے درمیان وجدان خوف اور اطمینان کے۔ یہ بھی واضح ہے کہ جن چیزوں سے ہم ڈرتے ہیں وہ خوفناک ہیں۔ لیکن خوفناک چیزیں وسیع نظر سے بدکہی جاسکتی ہیں۔ لہذا خوف کی یہ حد کہی جاتی ہے کہ وہ برائی کی توقع ہے۔

پس گو کہ ہم تمام بری چیزوں سے ڈرتے ہیں مثلاً رسوائی و افلاس و مرض و بیکسی و موت مگر یہ سب شجاعت کے اظہار کا موقع نہیں دیتے بعض چیزیں ایسی ہیں جن سے ڈرنا درست ہے اور شرافت ہے اور جنسے نہ ڈرنا شرمناک ہے مثلاً رسوائی (بدنامی) کیونکہ رسوائی سے ڈرنا نیک ہونا اور عفیف ہونا ہے اور نہ ڈرنا فضیحت ہے ایک بے شرم شخص کو بھی بعض اوقات مجازاً بہادر کہتے ہیں کیونکہ کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ بہادر شخص سے اس لئے کہ بہادر آدمی بے خوف ہوتا ہے۔

افلاس یا بیماری یا اور کوئی چیز جو بدی کا نتیجہ نہیں ہے اور نہ اپنا خود قصور ہے تاہم ان چیزوں سے نہ ڈرنا ضرور نہیں ہے کہ شجاعت ہو اگرچہ ہم ایسے شخص کو جو ان چیزوں سے نہ ڈرتا ہو مماثلت کی وجہ سے شجاع کہتے ہیں کیونکہ بعض ایسے لوگ جو

فوجی خطرات میں بودے ہیں البتہ سخی ہیں اور بڑی سیرچشمی سے روپیہ ضائع کرتے ہیں۔ بطور دیگر ہم ایسے شخص کو بودا نہیں کہتے جو اپنے اطفال یا زوجہ کی تذلیل سے ڈرتا ہے یا حسد سے یا ایسی ہی کسی شے سے ڈرتا نہ ایسے شخص کو بہادر کہتے ہیں جو تازیانے کھانے کے اندیشہ سے خائف نہو۔

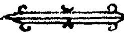
ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ ایسی خوفناک چیزوں کا کیا وصف ہے جس کے بارے میں شجاع آدمی اپنی شجاعت کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ خوفناک چیزوں میں وہ سب سے بدترہوں گی کیونکہ کوئی شخص خطرات کا مقابلہ کرنے کے قابل شجاع آدمی سے زیادہ نہیں ہوتا لیکن کوئی چیز موت سے زیادہ خوفناک نہیں ہے۔ کیونکہ موت انتہا ہے اور جب کوئی انسان مرجاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیکی یا بدی کسی چیز کا سزاوار نہیں رہا۔ لیکن ہر موقع پر موت کا مقابلہ کرنے میں کسی کی شجاعت کا ثبوت نہیں ہے مثلاً موت کا مقابلہ کرنے سے سمندر میں یا بیماری میں شجاعت نہیں ثابت ہوتی۔ پس وہ موقعے کون سے ہیں (جہاں شجاعت ثابت ہوتی ہے)؟ بہترین موقعے وہ ہیں جو معرکۂ جنگ میں پیش آتے ہیں۔ اسی رائے کے مطابق ہے کہ مخصوص اعزاز ایسے باشندگان شہر کو دیا جاتا ہے جنھوں نے میدان کارزار میں جان دی ہو خواہ سلطنت جمہوری ہو خواہ شخصی ہو۔

صحیح معنے میں ہم ایسے شخص کو شجاع کہتے ہیں جس نے بے خوفی سے موت کا مقابلہ شریفانہ کیا ہو اور ایسی کل ناگہانی ضرورتوں میں جو موت سے مڈبھیڑ کرادے خصوصاً حرب وضرب کے معرکوں میں۔ پھر بھی شجاع آدمی بیماری میں اور سمندر میں بھی بے خوف ہوتا ہے گو کہ اس طریقہ سے نہو جیسے ملاح بے خوف ہوتے ہیں۔ کیونکہ خشکی کے رہنے والے دریا میں امن وعافیت سے گویا ہاتھ اٹھا لیتے ہیں اور ان کو سخت صعوبت کا سامنا ہوتا ہے۔ جب پانی کی موت کا سامنا پڑتا ہے جو لوگ سمندر میں رہا کرتے ہیں وہ اپنی تجربہ کاری سے تحمل کرتے ہیں۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ لوگوں سے شجاعت کا ایسے موقعوں پر اظہار ہوتا ہے۔ جہاں بہادری کا اظہار ممکن ہے

یا موت عزت کے ساتھ ہو مگر بیماری کی موت یا سمندر کی موت میں نہ شجاعت کی نموداری کا کوئی موقع ہے نہ کوئی عزت ہے۔

باب دہم

خوف



سب لوگ بعینہٖ اُنھیں چیزوں کو خوفناک نہیں سمجھتے جنکو کچھ لوگ ایسا خیال کرتے ہیں - بیشک ایسی چیزیں موجود ہیں جو انسان کی برداشت سے بالاتر ہیں لہذا ایسی چیزیں ہر عاقل شخص کے دل میں خوف پیدا کرتی ہیں - لیکن وہ چیزیں جو قوت برداشت سے بالاتر نہیں ہیں ان کی مقداروں اور درجوں میں تفاوت ہے اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو دل میں اطمینانی حالت پیدا کرتی ہیں - شجاع انسان انسانی امکان کی حد تک ناقابل اضطراب ہوتا ہے - لہذا گو کہ اس کو ایسی چیزوں سے خوف ہو مگر وہ اس کا جائز انداز سے مقابلہ کریگا - اور عقلی شان سے شرافت کا پاس کریگا کیونکہ یہی انتہا فضیلت کی ہے -

لیکن ان چیزوں سے حد سے زیادہ ڈرنا یا کم ڈرنا ممکن ہے اور ایسی چیزوں سے ڈرنا جو خوفناک نہیں ہیں ان کو خوفناک گمان کر کے - غلطیاں واقع ہوا کرتی ہیں کیونکہ خوف خود ہی غلط ہو یا بلحاظ طریقہ یا وقت وغیرہ کے غلط ہو اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو قابل اطمینان ہیں -

مثلاً جو شخص جائز الخطر چیزوں سے مقابلہ کرتا اور ڈرتا ہے جائز داعیہ اور جائز طریقہ اور جائز وقت پر اور جس کا اطمینان بھی اسی طرح جائز ہے شجاع ہے کیونکہ شجاع انسان اپنے جذبات اور افعال میں ایک مناسبت کا حس رکھتا ہے اور قانون عقل کی متابعت کرتا ہے لیکن غایت ہر فعلیت کی جو انسان سے ظہور کرتی ہے اس کا تعین متعلقہ اخلاقی حالت سے ہوتا ہے - شجاع انسان کے لئے شجاعت شریف ہے لہذا انجام یا مقصد بھی شجاعت کا شریف ہے

کیونکہ وصف ہر شئے کا اس کے انجام سے متعین ہوتا ہے۔ پس جو چیز اس کے لئے شریف ہے اس کے لئے شجاع انسان اس چیز کا مقابلہ کرتا ہے اور وہی کرتا ہے جو شجاعت کا مقتضا ہے۔

افراط کے بارے میں ایسے شخص کا کوئی نام نہیں ہے جس کی بے خوفی انتہا کو پہنچی ہوئی ہو۔ یہ منجملہ ایسے اکثر اوصاف کے ہے جنکے باب میں کہا گیا کہ ان کا کوئی نام نہیں ہے سزاوار ہے کہ اس کو دیوانہ یا عدیم الحواس کہیں جب کوئی چیز ایسی نہیں جس سے وہ ڈرتا ہو حتیٰ کہ زلزلہ یا بارش کے طوفانی ہونے سے جیسا کہ کلٹس کے باب میں کہا جاتا ہے۔ وہ شخص جو انتہا سے بڑھکے خوفناک چیزوں سے مقابلہ کرنے میں مطمئن ہو اس کو تہور یا (متہور) کہتے ہیں۔ متہور شخص کو دغاباز سمجھنا جائز ہے یعنی وہ جو ایسی شجاعت کا مدعی ہے جو اس کو حاصل[له] نہیں ہے۔ وہ خوفناک چیزوں سے مقابلہ کرنے کا دعوے کرتا ہے اس کی خواہش ہے کہ لوگ اس کو شجاع سمجھیں حالانکہ وہ شجاع نہیں ہے۔ شجاع انسان درحقیقت ایسی چیزوں سے مقابلہ کرسکتا ہے۔ اس کا دعوی جھوٹا ہے اور شجاع کی نقل کرتا ہے۔ جہاں کہیں وہ اپنے کو خطرے سے بچا سکے ایسا کرتا ہے۔

جو لوگ تہور کا اظہار کرتے ہیں ان میں اکثر دل کے بودے ہیں گو کہ وہ تہور کی شان ظاہر کرتے ہیں جب تک بظاہر صورت میں وہ خطرے سے محفوظ ہوں لیکن خطرے میں پڑنے سے انکار کرتے ہیں اور ہولناک چیزوں کا مقابلہ کرنے سے دبکتے ہیں۔ وہ شخص جس کا خوف انتہا درجہ کا ہو وہ (جبان) بزدل ہے کیونکہ وہ ایسی چیزوں سے ڈرتا ہے جن سے ڈرنا نہ چاہئے اور غلط طریقے سے ڈرتے ہیں وغیرہ۔ وہ اطمینان میں بھی ناقص ہے وہ اپنی شدت سے انتہا کے خوف کا اظہار کرتا ہے۔ الم کے مقابلہ میں (وہ) استقامت بھی نہیں برداشت کرسکتا، وہ ہمت کو ہارے ہوئے ہے ہر چیز سے اس کو ڈر لگتا ہے۔

تہور یا نڈر ہونا۔

بزدلی

له یعنی باعتبار اس صفت کے جس کا ذکر ہے ۱۲ مترجم۔

له کیونکہ ایسی بے خوفی خلاف فطرت ہے وہ ایسی مردانگی کا ہے جسکو اس کا دل جھٹلاتا ہے مترجم

وہ شجاع کے بالکل برعکس ہے کیونکہ جس کو اطمینان قلب حاصل ہو وہ صاحب ہمت ہوتا ہے۔ بزدل اور متہور اور شجاع ان سب کو ایک قسم کی چیزوں سے کام پڑتا ہے لیکن اس کا انداز ان چیزوں کے باب میں جدا جدا ہے کیونکہ اول کے دونوں (یعنی نڈر اور بزدل) یا حد سے گزر جاتے ہیں یا بالکل جنبش ہی نہیں کرتے مگر تیسرا (شجاع) درمیانی مقام پر قائم ہے اور وہی حق ہے۔ نڈر قبل وقوع واقعہ یعنی ظہور خوف کے بڑا سرگرم اور مستعد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب وقت آتا ہے تو پیچھے رہ جاتا ہے۔ لیکن شجاع عین وقت پر سرگرم ہوتے ہیں اور جب تک وقت نہیں آتا وہ بالکل خاموش رہتے ہیں۔

باب یازدہم

شجاعت کی تعریف

پس شجاعت حسب بیان مذکرہ بالا ایک وسطی حالت ہے باعتبار اطمینان اور خوف کے ایسے حالات میں جن کا ذکر کیا گیا۔ شجاعت کام کرنے کو اختیار کرتی ہے اور تکلیف برداشت کرتی ہے کیونکہ یہی شریفانہ طریقہ ہے اور اس لیئے کہ وہ طریقہ جو اس کے برعکس ہے شرمناک ہے۔ خودکشی شجاع کا کام نہیں ہے بلکہ بزدل کا کام ہے۔ افلاس یا عشق یا ہر تکلیف وہ چیز سے بھاگ کے مرجانا تکلیف سے بھاگنا زنانہ پن ہے اور خودکشی کرنیوالا موت کا مقابلہ اس سبب سے نہیں کرتا کہ اس کو شریفانہ فعل خیال کرتا ہے۔ بلکہ اس لیئے کہ وہ خرابی سے بچنے کی ایک پناہ ہے۔

خودکشی

پس عام الفاظ سے ماہیت شجاعت کی یہ ہے جو بیان ہوئی لیکن شجاعت کے اقسام اور بھی بیان ہوئے ہیں جو پانچ عنوانوں میں آسکتے ہیں اولاً سیاسی یا تمدنی شجاعت۔ یہ حقیقی شجاعت سے بہت مشابہ ہے۔ کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ باشندگان شہر کو ترغیب دیگئی ہے کہ خطرات کا مقابلہ کریں بذریعۂ تعزیرات اور ملامت کے جو قانون نے نافذ کی ہیں یا بذریعۂ اعزاز کے کہ وہ بھی قانون ہی عطا کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ قومیں بہت شجاع ہیں جن میں بزدلوں کو ذلت دیجاتی ہے اور بہادروں کا اعزاز ہوتا ہے۔ ہومر نے اس قسم کے لوگوں کا بیان کیا ہے۔ جیسے ڈایومیڈلیس (Dio-Medes) اور ہکٹر (Hector) جیسے ہکٹر کہتا ہے پولی ڈمیس (Polydamas) پہلا شخص ہوگا جو مجھکو

ملامت[۱] کریگا۔ اور ڈایومیڈس۔
ہکٹر ایک دن کہیگا ٹراجن کے لوگوں میں
ٹائی ڈی ڈیز میرے سلاح[۲] جنگ کے ساتھ

یہ شجاعت اس شجاعت سے جس کا مذکور پہلے ہوچکا ہے بہت مشابہ ہے شرافت کا شوق یعنی امتیاز اور ملامت سے محفوظ رہنا کیونکہ وہ شرمناک ہے۔

ہم اسی قسم میں رکھ سکتے ہیں ان لوگوں کی شجاعت کو جو حاکم کی طرف سے مجبور کئے جاتے ہیں اس طرز عمل کے لئے۔ لیکن یہ قسم اس سے ادون ہے کیونکہ محرک کو اس صورت میں عزت کا احساس نہیں ہے بلکہ خوف ہے اور بچنا شرم سے نہیں بلکہ ایذا سے ہے کیونکہ حکام اعلیٰ زبردستی کو کام میں لاتے ہیں جیسے ہکٹر کہتا ہے۔

جس شخص کو میں جنگ سے دور پاتا ہوں
وہ حدود سے باہر نہ جاسکیگا۔

کمانیرون کا بھی یہی حال ہے جو اپنے رسالوں کو کسی جگہ متعین کرتے ہیں اور اس جگہ سے پیچھے ہٹنے پر کوڑے مارتے ہیں یا خندق وغیرہ کو پس پشت رکھ کے ان کے پرے جاتے ہیں ان سب صورتوں میں جبر کا استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر ہکو اس لئے شجاع ہونا چاہیئے نہ اس لئے کہ ہم مجبور کئے جائیں بلکہ اس لئے کہ شجاعت شرافت ہے۔

تجربہ

ثانیاً یہ کہ بعض امور کا تجربہ ایک قسم کی شجاعت ہے اسی وجہ سے سقراط نے بھی شجاعت کو ایک قسم کا علم تصور کیا۔ جو لوگ اس قسم کا تجربہ رکھتے ہیں وہ مختلف صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔ جنگ میں وہ باقاعدہ فوج ہیں

---

[۱] ایلینڈ باب ۲۲ — ۱۰۰
[۲] ایلینڈ باب ۸ — ۱۴۸ — ۱۴۹ معنی زیادہ تر واضح ہو جاتے اگر آخری الفاظ دوسرے مصرع کے لکھدئے جاتے۔

کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکثر جھوٹے خطرے جنگ میں رونما ہوتے ہیں اور باقاعدہ فوج والے ان خطرات کو بیک نظر معلوم کر لیتے ہیں نتیجہ یہ ہے کہ یہ لوگ شجاع معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اور لوگ اپنے خطرات کی ماہیت کو نہیں سمجھتے۔ لہذا ان کا تجربہ ان کو نزاع اور دفاع میں بہت بکار آمد بنا دیتا ہے۔ کیونکہ وہ سلاح جنگ کے استعمال کو سمجھتے ہیں اور ایسے سلاح ان کے قبضہ میں ہیں جو خوب کام دیتے ہیں نزاع اور دفاع میں یکساں طور سے۔ چنانچہ معرکۂ جنگ میں وہ مثل مسلح لوگوں کے جو غیر مسلح لوگوں سے مقابلہ کریں یا سکھائے ہوئے پہلوان جو ایسے لوگوں سے بر سر مقابلہ ہوں جنھوں نے اس قسم کی خاص تعلیم نہیں پائی ہے۔ کیونکہ پہلوانی مقابلہ میں بھی کچھ شجاعت پر موقوف نہیں ہے کہ اشجاع عمدہ مبارز ہوں بلکہ وہ لوگ جو زیادہ قوی ہوں اور ان کے بدن بہترین طبیعی حالت میں ہوں۔ مگر باقاعدہ فوج بزدل ہوجاتی ہے جبکہ خطرہ چاروں طرف سے گھیر لیتا ہے اور ان کی جماعت قلیل ہوتی ہے اور موقع نامناسب ہوتا ہے۔ ایسے وقت یہ لوگ سب سے پہلے فرار کو قرار پر ترجیح دیتے ہیں جبکہ باشندگان شہر اپنی جگہ سے نہیں ہٹتے اور مرجاتے ہیں جیسا کہ فی الواقع ہیکل ہرمس پر گزرا۔ شہر کے لوگ فرار کو نہایت شرمناک سمجھتے تھے اور بزدلی کی سلامتی پر موت کو ترجیح دیتے تھے۔ باقاعدہ فوج نے وہلۂ اوّل میں خطرہ کا مقابلہ کیا جب ان کو یہ یقین تھا کہ ان کی قوت بڑھی ہوی ہے اور جونہی اُن کو حقیقت پر اطلاع ہوی بھاگ نکلے ان کو موت کا خوف بہ نسبت ذلت کے زیادہ ہوا اگرچہ یہ صفت سچی شجاعت کی نہیں ہے۔

۳۔ جذبہ

جبکی طبیعت پر جذبے کا غلبہ ہو اس کو بھی ایک قسم کی شجاعت شمار کرتے ہیں۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جو لوگ غضب کی تاثیر سے مثل وحشی درندوں کے پلٹ پڑتے ہیں ایسے لوگوں پر جنھوں نے انھیں اذیت دی ہے وہ شجاع ہیں کیونکہ شجاع آدمی جوشیلے اور غضبناک ہوتے ہیں۔ کیونکہ غضب سب سے بڑھکے خطرات سے مقابلہ کرنے کا شایق ہوتا ہے۔

لہذا ہومر کہتا ہے۔

"اس نے اپنے غضب کو قوت دی"
اور "اس نے اپنی قوت اور غضب کو برانگیختہ کیا"
اور "شدید قوت اسکے نتھنوں سے سانس کیطرح نکلتی تھی"
اور "اس کا خون جوش کھانے لگا"

یہ سب علامتیں ہیں جن سے جوش اور جذبہ کی تحریک ظاہر ہوتی ہے۔ شجاع انسان کو شرافت کام کی تحریک دیتی ہے اور آمادہ کرتی ہے اگرچہ غضب بھی بمتابعت شریک عمل ہوتا ہے (بجائے دیگر) وحشی درندوں کی محرک ایذا ہے جب وہ ڈرائے جاتے ہیں یا جب انپر نشانہ پڑتا ہے تو انکو تحریک ہوتی ہے کیونکہ جب وہ جنگل یا ترائی میں ہوتے ہیں تو کبھی انسان کے پاس نہیں آتے۔ وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو شجاع کہا جائے کیونکہ جب وہ ستائے جاتے ہیں اور ان کو ایذا پہنچتی ہے تو وہ خطرے پر جا پڑتے ہیں ان کو اس کی پیش بینی نہیں ہوتی کہ کیا ضرر پہنچیگا کیونکہ اگر اس کا نام شجاعت ہے جس کا ان سے ظہور ہوتا ہے تو پھر گدھے بھی شجاع ہوں گے۔ جب وہ بھوکے ہوں کیونکہ مار پڑنے پر بھی وہ اپنے چارے سے نہیں ہٹائے جاسکتے۔ زنا کار بھی افراط شرہ (بدمستی) میں اکثر سختیاں جھیل جاتے ہیں مگر ایذا دینے یا غصہ دلانے یا ستائے جانے سے اگر کوئی خطرے کا مقابلہ کرے تو یہ شجاعت نہیں ہے۔ ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ غصے کی وجہ سے اگر کوئی جرأت کر بیٹھے تو یہ حرکت بالکل طبیعی قسم جرأت کی ہے۔ اور اگر قصد صحیح جو حق پر ہو اور (شریفانہ) تحریک اس کے ساتھ شریک ہو جائے تو ایسی جرأت حقیقی شجاعت ہے۔

لوگوں کو غضب سے الم ہوتا ہے اور انتقام سے لذت ہوتی ہے اور جنگ کے لئے محرک لذت کا حاصل کرنا اور الم کو دفع کرنا ہو تو ایسے لوگ شجاع نہیں ہوتے خواہ وہ کیسی ہی عمدگی سے لڑیں اس لئے کہ ان کو شرافت سے تحریک نہیں پہنچی اور نہ وہ قانون عقل کے تابع ہیں بلکہ جذبہ کے۔ پھر بھی گونہ مشابہت ان میں اور شجاع انسان میں ہے۔

رجائیت

رجائی خصلت کے انسان بھی شجاع نہیں ہیں کیونکہ متواتر ظفر مندی اکثر دشمنوں پر حاصل کرنے سے ان کی طبیعت میں ایک طور کا اطمینان پیدا ہو جاتا ہے اور خطرے کے مقابلے سے نہیں جھجکتے یہ لوگ شجاع تو نہیں ہیں البتہ اہل شجاعت سے مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ صاحب اطمینان دونوں ہوتے ہیں لیکن اہل شجاعت کے اطمینان کے وجوہ وہ ہیں جو بیان ہو چکے ہیں اور اہل اطمینان کو محض اپنی برتری اور غلبہ کا خیال ہوتا ہے اور ان کو گمان غالب اپنے آفت سے محفوظ رہنے کا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو گا کہ جو لوگ نشہ میں ہوتے ہیں ان سے بھی اسی کے مماثل حالات کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ سکر سے ایک طور کا اطمینان ہو جاتا ہے)، مگر جب نتیجہ حسب توقع نہیں ہوتا تو پھر دُم دبا کے بھاگتے نظر آتے ہیں لیکن جو لوگ شجاع ہیں وہ خطرے سے منھ نہیں موڑتے جتنے خوف ہوتا ہے اور دوسرے انسان جتنے خائف ہوتے ہیں کیونکہ ایسے خطرے کا مقابلہ کرنا شرافت ہے اور نہ مقابلہ کرنا شرمناک ہے لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخوف ہونا ایسے موقعو پر شجاعت ہے اور آفات ناگہانی میں اضطراب کا نہ ہونا اسیطرح جیسے ان خطروں میں جنکی توقع تھی کیونکہ بے خوفی پہلی قسم کی نتیجہ اخلاقی حالت کا ہے یا کم از کم نتیجہ ماسبق کے غور کا کچھ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے خطرے سے مقابلہ کرنے کا عزم جنکو پہلے سے سمجھ لیا ہے نتیجہ غور و تامل کا ہے مگر ناگہانی سے دفعۃً اور راس میں ثابت قدم رہنا موقوف ہے اخلاقی حالت پر۔

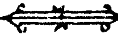
۵ جہالت

بالآخر جو خطرے سے باخبر نہیں ہیں وہ بھی شجاع معلوم ہوتے ہیں مطمئین انسان ہیں اور ان میں زیادہ تر فرق نہیں ہوتا گو کہ جاہل مطمئن سے مرتبہ میں کم ہے کیونکہ اسمیں خودداری نہیں ہے خودداری صاحب اطمینان کو ثابت قدم رکھتی ہے ایک وقت تک مگر جاہل دھوکے میں رہتا ہے جب ان کو معلوم ہوتا ہے یا شبہ بھی ہوتا ہے کہ وہ اصل واقعہ سے بےخبر تھے تو وہ راہ گریز اختیار کرتے ہیں جیسا آرگیس (Argives) کا حال ہوا جبکہ لیسی ڈی مونس سے بھڑ گئے Laccedae monians جنکو وہ سی اونس (Ciyonians) سمجھے ہوئے تھے

اب ہم نے شجاع اشخاص کی سیرت کو بیان کیا اور ایسے لوگوں کی سیرت جو کبھی شجاع سمجھے جاتے ہیں۔

باب دوازدہم

تعلق شجاعت کا لذت اور الم سے



اگرچہ شجاعت کو تعلق ہے اطمینان اور خوف کے وجدانات سے لیکن دونوں کے ساتھ مساوی تعلق نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ خوف کے اسباب سے تعلق ہے۔ کیونکہ جو بعض حالات میں متحمل و بردبار ہے اور ایک خاص جوش اس سے خاص موقعوں پر ظاہر ہوتا ہے جس سے خوف کی تحریک ہوتی ہے وہ زیادہ صحیح مفہوم سے شجاع ہے بہ نسبت اس شخص کے جو مناسب جوش ایسے موقعوں پر ظاہر کرے جس سے اطمینان کی تحریک ہو۔

ایذا دینے والی چیزوں کو برداشت کرنا جس کا مذکور ہوا لوگوں کو شجاع کے لقب سے پکارنے کے لائق کرتا ہے۔ لہذا شجاعت المناک ہے اور واقعی لائق ستائش ہے کیونکہ آلام کا برداشت کرنا زیادہ مشکل ہے بہ نسبت لذتوں سے پرہیز کرنے کے۔ اسی وقت یہ بھی معلوم ہوگا کہ جو انجام شجاعت تجویز کرتی ہے اپنی ذات کے لئے وہ خوشگوار ہے۔ لیکن جو موجودہ حالات سے تیرہ و تار ہو جاتا ہے جیسا کہ ورزشی نزاعات میں ہوتا ہے۔ کیونکہ گھونسہ لڑنے والوں کے مد نظر ہوتا ہے یعنے تاج اور عزت وہ خوشگوار ہے لیکن جو گھونسے ان پر پڑتے ہیں اور ان کی جملہ کوششیں ایذا رساں ہیں اور گوشت اور خون کو صدمے دیتی ہیں اور چونکہ یہ تکلیفیں متعدد ہیں اور انعام بمقابلہ ان کے قلیل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی میں کچھ لذت نہیں ہے۔

پس جبکہ صورت شجاعت کی اس کے مشابہ ہے موت اور زخم

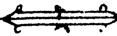
ایذا دہ ہوں گے شجاعت کے لئے اور بلا ارادہ اس کو وصول ہوں گے لیکن وہ ان کو برداشت کرے گا کیونکہ برداشت کرنا شرافت ہے اور ان سے بچنا شرمناک ہے۔ جس نسبت سے اس کو فضیلت حاصل ہے اپنے کمال کے ساتھ اور وہ مسرور ومید ہے اس کا رنج موت کے احتمال سے اسی قدر ہوگا کیونکہ ایسے شخص کے لئے زندگی بڑی قیمتی ہے اور وہ جان بوجھ کے سب سے بڑی برکتوں سے محروم ہو جائے گا۔ مگر یہ محرومی اگرچہ المناک ہے باایں ہمہ اس کی شجاعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی بلکہ وہ شاید زیادہ تر شجاع ہے کیونکہ وہ ارادتاً شریفانہ سیرت کے لئے ان برکتوں کو ایثار کرتا ہے میدان حرب وضرب میں۔

پس یہ صورت نہیں ہے کہ تمام فضیلتوں میں خوشگوار فعلیت منحصر ہے الاّ اس حد تک کہ کسی کے انجام تک رسائی ہو۔ پھر بھی شاید یہ سچ ہے کہ وہ سب لوگ جنکی زندگی خوش ہے ایسے اچھی سپاہی نہیں ہوتے بہ نسبت ان لوگوں کے جن میں اگرچہ جرأت کم ہے لیکن ان کا کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ وہ نادار ہیں، لہذا یہ جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہر خطرے کے مقابلہ کے لئے آمادہ رہتے ہیں اور اپنی زندگی کو تھوڑی مقدار زر کے لئے فروخت کر دیتے ہیں۔

یہ کافی بیان شجاعت کا سمجھنا چاہئے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس سے ماہیت شجاعت کی سمجھ میں آسکتی ہے کم از کم اس کے حدود کے لحاظ سے۔

باب سیزدہم

عفت



عفت

اب ہم عفت پر غور کریں گے۔ کیونکہ ظاہراً شجاعت اور عفت انسانی ماہیت کے غیر عقلی[1] اجزا کے فضائل سے ہے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ عفت ایک وسطی حالت ہے باعتبار لذتوں کے کیونکہ اس کو مدارج یا طریقے کے لحاظ سے الم سے ویسا تعلق نہیں ہے جیسا لذت سے ہے وہ چیز (کرہ) ہے جس میں شہوت پرستی کا ظہور ہوتا ہے۔

اب ہم کو چاہیئے کہ ان لذتوں کے وصف کی حد بندی کردیں ہم اس فرق کو تسلیم کرتے ہیں جو درمیان جسمانی اور نفسانی یا ذہنی لذتوں کے عموماً کیا گیا ہے۔ مثلاً حوصلہ مندی یا شوق علم کیونکہ جو شخص حوصلہ مند ہے یا علم کا شوق رکھتا ہے وہ اس چیز سے لذت پاتا ہے جس کا وہ شائق ہے۔ اس صورت میں اسکا بدن متاثر نہیں ہوتا بلکہ اس کا ذہن مگر جہاں کہیں ایسی لذتوں کا سوال پیدا ہوتا ہے وہاں نہ کسی کو عفیف کہہ سکتے ہیں نہ شہوت پرست یہی حال تمام ایسی لذتوں کا ہے جو بدنی نہیں ہیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو باتیں کرنے کا شوق رکھتے ہیں یا کہانیاں کہنے کا یا ایسی ہی خفیف الحرکاتی میں اپنے دن کاٹتے ہیں یعنی گپیں اڑانے میں مگر ہم ایسے لوگوں کو شہوت پرست نہیں کہتے نہ ہم ان لوگوں کو شہوت پرست کہتے ہیں جو دولت یا احباب کے نقصان سے رنجیدہ ہوتے ہیں۔

عفت کا تعلق بدنی لذات سے ہے مگر نہ جملہ بدنی لذات سے مثلاً

[1] شجاعت کی فضیلت قوت غضبی کی تہذیب سے پیدا ہوتی ہے اور عفت قوت شہوی کی تہذیب سے۔ مترجم

جو لوگ حس بصری کی تسکین سے لذت یاب ہوتے ہیں مثلاً طرح طرح کے رنگوں یا شکلوں یا تصویروں سے ایسے لوگوں کو نہ عفیف کہیں گے نہ شہوت پرست۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ جائز لذت یا مفرط یا ناکافی لذت ان چیزوں سے حاصل کیجائے یا اور ایسی ہی چیزوں سے ۔ یہی حال حس سماعت کی تسکین کا ہے ۔ کوئی بھی ایسے لوگوں کو جو موسیقی سے بافراط لذت یاب ہوتے ہیں شہوت پرست نہیں کہتا یا جو جائز لذت حاصل کرتا ہے ان کو عفیف نہیں کہتا ۔ نہ وہ لوگ جو قوت شامہ کی تسکین سے لذت یاب ہوتے ہیں شہوت پرست یا عفیف کہے جاتے ہیں الا اتفاقاً ۔ (بطریق شاذ) مثلاً ہم ایسے شخص کو جو سیب یا گلاب کی خوشبو یا بخارات سے لذت یاب ہوتا ہے اس کو شہوت پرست نہیں کہتے ۔ لیکن اگر وہ بعض ضمادات کی یا مزے کی چیزوں کی بو سے لذت حاصل کرتا ہے کیونکہ یہ وہی چیزیں ہیں جنسے شہوت پرست لذت پاتے ہیں کیونکہ یہ بوئیں اس کے مرغوبات کو یاد دلاتی ہیں ۔ یہ سچ ہے کہ ہم ایسے شخصوں کو دیکھیں جبکہ وہ بھوکے ہوں اور غذا کی بو سے لذت پاتے ہوں لیکن شہوت پرست وہی ہے جو عادتاً ایسے چیزوں سے لذت حاصل کرتا ہے اس لئے کہ وہ اس کی خواہش کے مرغوبات ہیں ۔

ادون حیوانات ان حواس سے لذت پانے کی قابلیت نہیں رکھتے الا اتفاقاً ۔ مثلاً کتے خرگوش کی گوشت کی بو سے لذت یاب نہیں ہوتے مگر جب اس کو کھا رہے ہوں گو کہ بو سے ان کو غذا کا احساس ہوتا ہے ۔ شیر بیل کی آواز سے خوش نہیں ہوتا بلکہ جب وہ کھاتا ہے تو خوش ہوتا ہے۔ گو کہ آواز ہی سے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ بیل قریب ہے ۔ ظاہراً وہ بیل کی آواز سے خوش ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح آنکھ سے دیکھ کے یا یہ معلوم کرکے کہ بارہ سنگھا یا جنگلی بکرا نزدیک ہے اس کو لذت نہیں ملتی بلکہ وہ اس لئے خوش ہوتا ہے کہ اس کو غذا کی امید ہو جاتی ہے ۔

عفت　عفت اور شہوت پرستی کو اس قسم کی لذتوں سے کام پڑتا ہے ادنیٰ

لہ بعض اوقات غذا شہوت پرستی کی معین ہو سکتی ہے ۱۲ مترجم

حیوانات جس کے قابل ہیں اور اس لئے یہ لذتیں غلامانہ اور وحشیانہ معلوم ہوتی ہیں۔ یہ لذتیں لمس (چھونے) یا ذوق (چکھنے) کی ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذوق سے بہت ہی کم تعرض وجود بالکل بحث نہیں ہے کیونکہ ذوق ہی خوشبوؤں پر حاکم ہے جیسے شرابوں کی جانچ یا کھانوں میں خوش مزگی پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کسی معنی سے یہ خوشبوؤں کی جانچ خوشگوار نہیں ہے کم از کم ایسے لوگوں کے لئے جو شہوت پرست ہیں بلکہ بعینہ ان سے مستفید ہونا لذیذ ہے اور وسیلہ لذت یابی کا بلا خلاف حس لمس سے ہوتا ہے خواہ (ماکل) غذاؤں میں خواہ (مشارب) پینے کی چیزوں میں یادہ لذتیں جو عشق سے تعلق رکھتی ہیں (مناکح)، میں یہی سبب تھا کہ کسی لالچی کھانے والے (اکول) نے دعا کی تھی کہ اس کا حلقوم سارس سے بھی درازتر ہو جائے تاکہ کھانے کے دیرتک لمس کرنے سے لطف اُٹھائے۔ لہٰذا وہ حس پر علی الاطلاق محمول ہو سکے وہ جملہ حواس میں اعم ہے یہ بھی معلوم ہوگا کہ مطلق العنانی یا ناپرہیزگاری انصافاً قابل ملامت ہے۔ کیونکہ یہ خاصہ ہماری انسانی ماہیت کا نہیں ہے بلکہ حیوانی ماہیت کا ہے۔ ایسی چیزوں سے مزے لینا اور انتہا کی تسکین حاصل کرنا بالکل وحشیانہ ہے کیونکہ سب سے زیادہ آزاد یا لطیف لذتوں سے لمس کے مثلاً ملنے اور رگڑے جانے کی لذت یا گرم حمام کی ورزش گاہ میں لاابالی اشخاص کے لئے ممنوع ہے۔ کیونکہ حس لمس جس کی ایک غیر مکلف انسان ورزش کرتا ہے اس کو کل بدن سے تعلق نہیں ہے بلکہ بعض اجزائے بدن سے۔

خواہشیں کلی یا جزئی

معلوم ہوتا ہے کہ بعض خواہشیں کلی ہیں اور بعض جزئی (شخصی) ہیں اور اکتسابی مثلاً خواہش غذا کی ایک طبیعی خواہش ہے جس شخص کو احتیاج محسوس ہوتی ہے وہ کھانے کی خواہش رکھتا ہے یا پینے کی یا دونوں کی ایک نوجوان شخص عنفوان شباب میں بقول ہومر[1] ایک عورت کی محبت کی خواہش رکھتا ہے۔ لیکن یہ ویسی حقیقت نہیں ہے کہ ہر شخص ایک خاص تسکین کا خواہشمند ہے یا انھیں صورتوں کا لہٰذا جزئی خواہش مخصوص ہے ہمارے ساتھ یا شخصی ہے۔ البتہ اس میں بھی کوئی امر طبیعی ہے کیونکہ مختلف اشخاص مختلف اشیا رسے خوش

[1] حوالہ دیا ہے الیڈ سے ۱۲۱ وہ الفاظ جنسے تھیٹس نے اکیلس کو مخاطب کیا ہے۔ ۱۲ مترجم

ہوتے ہیں لیکن بعض چیزیں ایسی ہیں جو سب کو زیادہ مرغوب ہیں بہ نسبت دوسری چیزوں کے۔
ایسی خواہشوں کے بارے میں جو طبعی ہیں بہت ہی کم لوگ خطا کرتے ہیں اور جو لوگ خطا کرتے ہیں وہ ایک طرف یعنے افراط کی طرف خطا کرتے ہیں مثلاً کھانا یا پینا سیری ہونے سے زیادہ طبعی مقدار زاید ہو جاتا ہے۔ کیونکہ طبیعی خواہش بقدر رفع احتیاج ہوا کرتی ہے لہذا ایسے لوگ اکول کہے جاتے ہیں کیونکہ وہ رفع احتیاج کی مقدار سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ یہ لوگ انتہا سے زیادہ غلامانہ صفت رکھتے ہیں جنکی خصلت ایسی بد ہوتی ہے۔

جزئی لذات کے باب میں اکثر اشخاص خطا کرتے ہیں اور ان کے خطا کرنے کی مختلف راہیں ہوتی ہیں کیونکہ جب لوگوں کے بارے میں یہ کہا جاے کہ وہ ناواجب طور سے بعض چیزوں کے شائق ہیں خواہ وہ لذت حاصل کرتے ہیں نامناسب اشیا سے یا عام آدمیوں سے زیادہ لذت حاصل کرتے ہیں یا غلط طریقہ سے لذت حاصل کرتے ہیں وہ افراط شہوت پرستی جس کے مجرم ہیں یہ سب صورتیں اختیار کر سکتی ہے کیونکہ استعمال لذت کا کچھ ایسی چیزوں سے کرتے ہیں جو مکروہ ہیں لہذا ان سے لذت حاصل کرنا خطا ہے۔ اگر وہ ایسی چیزیں ہوں جیسے استعمال لذت کا درست ہے مگر مقدار واجب سے زیادہ یا اکثر لوگوں سے زیادہ استعمال لذت کا کرنا خطا ہے۔

پس ظاہر ہے کہ لذت کے باب میں افراط کرنا شہوت پرستی ہے اور ایسا استعمال و شہی قابل سرزنش ہے۔ مگر الم کے اعتبار سے یہ فرق ہے درمیان عفت اور شجاعت کے۔ ایسے شخص کو عفیف نہ کہینگے جو آلام کو دلیری سے برداشت کرتا ہے بلکہ بے اعتدال کہینگے اگر وہ نہیں برداشت کرتا۔ لیکن بے اعتدال اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو احساس درد کا مقدار واجب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اگر لذت کو نہ حاصل کر سکے۔ اس کی لذتیں اس کے آلام کا باعث ہوتی ہیں اور عفیف کو اس لئے عفیف کہتے ہیں کہ اس کو لذت کے مفقود ہونے سے الم نہیں ہوتا نہ اجتناب سے تکلیف ہوتی ہے۔

باب چہاردہم

شہوت پرست تمام لذتوں کی خواہش رکھتا ہے یا بڑی سے بڑی لذتوں کی اور اس خواہش کی وجہ سے وہ لذات کو اور تمام امور پر ترجیح دیتا ہے اس کو دوہرا صدمہ پہنچتا ہے۔ ایک تو استحصال میں ناکامی کا صدمہ دوسرے خواہش کا صدمہ کیونکہ ہر خواہش کے ساتھ رنج لگا ہوا ہے۔ مگر یہ کہنا بالکل خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس کی لذت اس کی تکلیف کی موجب ہے۔

ہم ایسے لوگ نہیں پاتے جن میں لذتوں کی خواہش ناقص ہو اور ان کو استحصال سے جائز مسرت نہو۔ یہ عدم احساس لذت کا انسانی درجے سے گرا ہوا ہے کیونکہ ادنےٰ درجہ کے جانور بھی مختلف قسم کی غذاؤں میں امتیاز رکھتے ہیں بعض کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایسی ہستی جو کسی چیز سے لذت نہ پائے اور نہ مختلف چیزوں میں امتیاز کر سکے انسانیت سے بہت دور ہے۔ ایسے شخص کے لئے کوئی نام نہیں ہے کیونکہ وہ موجود ہی نہیں ہے۔

عفیف آدمی کی سیرت

عفیف آدمی لذات کے بارے میں ایک درمیانی مقام رکھتا ہے وہ ایسی چیزوں سے لذت نہیں پاتا جس سے شہوت پرست بہت استحصال حظ کرتے ہیں بلکہ وہ ان کو ناپسند کرتا ہے۔ وہ ناجائز چیزوں سے بالکل ہی متمتع نہیں ہوتا نہ کسی خوشگوار شئے سے بہت متمتع ہوتا ہے نہ ایسی چیزوں کے نہ ہونے سے اس کو رنج ہوتا ہے نہ وہ ان کی خواہش کرتا ہے۔ الا بحد اعتدال نہ حد واجب سے زیادہ اور نہ نامناسب وقت پر ان کی خواہش کرتا ہے اس کا شوق ایسی چیزوں کا استعمال ہوتا ہے جو چیزیں خوشگوار ہوں اور اس کے ساتھ ہی صحت کے لئے مفید ہوں اور صحیح جسمانی حالت کے مناسب ہوں اور دوسری جگہ لذائذ کی اس کی خواہش جس حد تک وہ پہلی لذتوں کے خلاف نہوں اور شریفانہ

سیرت کے منافی نہوں یا اس کی مقدرت کے لحاظ سے حد اسراف تک نہ پہنچیں۔ کیونکہ اگر کسی شخص کا استلذاذ محدود نہو تو وہ لذتوں سے حد واجب سے زیادہ متاثر ہو گا۔ درحالیکہ عفیف انسان عقل کی ہدایت پر عمل کرتا ہے ۔

باب پانزدہم

شہوت پرستی بزدلی سے زیادہ ارادی ہوتی ہے

شہوت پرستی میں زیادہ تر صفت ارادی فعل ہونی کی پائی جاتی ہے
بہ نسبت جبن (بزدلی) کے کیونکہ اول کا باعثِ لذت ہے اور دوسرے کا
الم۔ چونکہ لذت ایسی چیز ہے جس کو ہم پسند کرتے ہیں اور الم وہ ہے جس سے
ہم بچتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ الم جس پر طاری ہوتا ہے اس کی ماہیت میں
اختلال اور فساد پیدا کرتا ہے لذت کا یہ اثر نہیں ہے بلکہ ارادہ کو آزادی[1]
چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا شہوت پرستی زیادہ سخت ملامت کے قابل ہے
بہ نسبت جبن کے۔ چونکہ زندگی میں لذت کے استعمال کے اکثر موقع پڑتے
ہیں آدمی اپنے آپ کو ان سے مقابلہ کرنے اور بچنے کا عادی کر سکتا ہے اور
اس مزاولت میں کوئی خطرہ بھی نہیں ہوتا درحالیکہ اس کے خلاف خطرات کی
مزاحمت میں اندیشہ ہے۔

یہ بھی واضح ہو گا کہ جبن ایک خُلقی حالت کے اعتبار سے اتنا
ارادی نہیں ہے جیسا کہ بعض افعال جو جبن سے سرزد ہوتے ہیں۔ جبن بالذات
رنج دہ نہیں ہے لیکن بعض افعال جبن کے اس لئے واقع ہوتے ہیں کہ لوگ الم
کے اندیشہ سے ایسے حواس باختہ ہو جاتے ہیں کہ وہ ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور
عموماً اپنے آپ کو رسوا کرتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ یہ اضطرابی حالت ٹھیری

[1] مقصد یہ ہے کہ لذت کے استعمال میں انسان مجبور نہیں ہوتا بہ خلاف جبن کے کہ خوف سے
اضطرار کی حالت پیدا ہوتی ہے ۱۲ مترجم

سمجھی جاتی ہے۔ مگر بخلاف اس کے شہوت پرست آدمی کے افعال ارادی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ان چیزوں کا بہت شوق اور خواہش ہوتی ہے۔ لیکن شہوت پرستی من جمیع الوجوہ ارادی نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شخص شہوت پرست ہونا پسند نہیں کرتا۔

لفظ شرہ خواہش پرستی کا استعمال بچوں کی خطاؤں کے لئے بھی کرتے ہیں اور بڑوں کے لئے بھی کیونکہ دونوں میں فی الجملہ مشابہت ہے۔ میرے موجودہ مقصد کے لحاظ سے کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ دونوں قسموں کی خطاؤں سے ایک کا نام دوسرے کے نام پر ہو۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ دوسرے کا نام پہلے کے نام پر ہے جو استعارہ لفظ اکولیشیا میں ہے برا نہیں ہے کیونکہ وہ جو بے شرمی کی طرف راغب ہے وہ بہت جلد نمو پاتا ہے اسی کو چھانٹنے کی ضرورت ہوتی ہے کیکولیشا دی آئی بھی ہے۔ چھانٹے جانے سے زجر و توبیخ مراد ہے۔ لیکن ایسی رغبت اور ایسا نمو غالباً خواہش کا خاصہ ہے یا بچپن کا کیونکہ بچے مثل خواہش پرست لوگوں کے خواہش پر زندگی گذارتے ہیں نہ عقل پر اور لذت کا شوق کہیں ایسا شدید نہیں ہوتا جیسے ان (بچوں) میں ہوتا ہے۔ اگر یہ میلان کسی کی متابعت میں نہ ہو اور کسی حاکم کا مطیع نہ ہو تو یہ بہت جلد ترقی کریگا کیونکہ شوق لذت کا جو کسی بے وقوف کو ہو وہ ناقابل تشفی اور غیر محدود ہوتا ہے۔ اور فعلی مزاولت خواہش کی اصلی قوت کو بڑھا دیتی ہے۔ یہانتک کہ خواہشیں اگر قوی اور شدید ہوں تو وہ قوت عقلی کو خارج کر دیتی ہیں۔ چاہیے کہ ایسی خواہشیں معتدل ہوں اور تعداد میں کم ہوں اور کسی طرح خلاف عقل نہ ہوں۔ مگر ہم ایسے میلان کا ذکر کرتے ہیں جو تابع اور عفیف ہو کیونکہ جس طرح کہ بچہ چاہیئے کہ اپنے اتالیق کے زیر ہدایت زندگی بسر کرے اسی طرح چاہیئے کہ ناجائز خواہشوں کا عنصر انسان میں عقل کے زیر ہدایت رہے۔ ایک عفیف انسان میں ناجائز خواہشوں کا عنصر چاہیئے کہ عقل کے ساتھ مل جل کے رہے کیونکہ دونوں کا مقصد شرافت ہے اور عفیف انسان اسکی خواہش رکھتا ہے جو حق ہے۔ اور اسکی خواہش حق طریقے سے اور عین وقت پر ہے۔ لیکن قانون عقل کے مطابق۔ اب ہم بحث صفت ختم کرتے ہیں۔

مقالہ چہارم

باب اوّل

سخاوت

دوسری فضیلت جس پر غور کیا جائیگا وہ سخاوت ہے۔ سخاوت ایک متوسط حالت ہے ملک کے بارے میں۔ کیونکہ سخی مدح کا مستوجب ہوتا ہے نہ حرب و ضرب سے نہ اُس حلقہ میں جس میں عفیف انسان ہوتا ہے نہ باعتبار حکومت کے (یعنی چیزوں پر صحیح حکم لگانا) بلکہ باعتبار ملک کے لین دین کے اور خصوصاً دینے میں۔ ملک سے ہم وہ چیزیں مراد لیتے ہیں جنکی قیمت زر سے قیاس کیجاتی ہے۔ ملک کے بارے میں اسراف اور بخل طرف افراط اور طرف تفریط میں ہیں ہم بخل کا اطلاق ایسے لوگوں پر کرتے ہیں جو مقدار جائز سے زیادہ ملک سے دلبستگی رکھتے ہیں۔ مگر ہم اسراف کا مصداق ایک مرکب مفہوم کے لئے کرتے ہیں ہم لاابالی لوگوں پر بھی اسکا اطلاق کرتے ہیں اور ان لوگوں پر جو شہوت پرستی میں صرف کرتے ہیں۔ مسرف بالکل ہی نالایق سمجھے جاتے ہیں کیونکہ اُن کی ذات میں متعدد رذالتیں جمع ہوجاتی ہیں۔ مگر یہ مناسب استعمال اسراف کا نہیں ہے اس کا صحیح اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے جس میں ایک خاص رذالت ہے یعنی اپنے سرمایہ کا ضائع کرنا۔ مسرف وہ شخص ہے جو اپنی تباہی کے درپے ہوتا ہے اور دولت کا تباہ کرنا ایک معنی سے اپنے آپ کا تباہ کرنا ہے۔ کیونکہ دولت ہی توجہ معیشت ہے۔ ہم اسراف کا یہی مفہوم لیتے ہیں۔

جو چیزیں استعمال کی صلاحیت رکھتی ہیں وہ اچھی طرح بھی مستعمل ہوسکتی ہیں یا

اور بری طرح بھی ۔ دولت قابل استعمال ہے ۔ جو شخص کسی چیز کو بہترین وجہ سے استعمال کرتا ہے وہ ایک فضیلت رکھتا ہے مخصوص اس چیز کے متعلق ۔ پس جو شخص بہترین وجہ سے دولت کو صرف کرتا ہے وہ فضیلت رکھتا ہے جو مخصوص ہے ملک سے یعنے صاحب سخاوت ۔ معہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ استعمال ملک کا اس کا صرف کرنا اور دینا ہے ۔ کیونکہ لینا اور رکھنا دولت (ملک) کا اکتساب کی مد میں آتا ہے پس یہ خاص امتیاز سخی کا کہ صاحب استحقاق کو دے بہ نسبت اس کے کہ جس پہ واجب الادا ہو اس سے وصول کرے کیونکہ یہ امتیاز صاحب فضیلت کا کہ وہ فاعل خیر ہو نہ کہ منفعل اور وصول کنندہ خیرات کا اور ایسا کام کرنا جو شریفانہ ہو ۔ بہ نسبت اجتناب کرنے کے ایسی چیز سے جو شرمناک ہو ۔ لیکن یہ واضح ہے کہ دینے کے مفہوم میں داخل ہے ۔ نیک کام کرنا اور لینا دلالت کرتا ہے نیک سلوک کئے جانے پر اور شرمناک طریقہ سے عمل نہ کرنے پر ۔ شکر گذاری کا سزاوار وہی شخص ہے جو دیتا ہے نہ کہ وہ شخص جو نہیں لیتا وہ بلند مرتبہ پر مدح کا سزاوار ہے ۔ اور بھی لینے سے اجتناب سہل تر ہے بہ نسبت دینے کے کیونکہ لوگ اپنے ملک کے پھینک دینے پر آمادہ نہیں ہوتے بہ نسبت اس کے کہ اجتناب کریں اس چیز کے لینے سے جو کسی اور کی ملک ہے ۔ پھر یہ کہ جو لوگ دیتے ہیں وہ لوگ سخی کہے جاتے ہیں اور جو لینے سے اجتناب کرتے ہیں وہ سخاوت کے لئے ممدوح نہیں ہوتے جیسا کہ عدالت کے لئے ممدوح ہوتے ہیں لیکن جو لوگ لیتے ہیں ان کی مدح بالکل نہیں کی جاتی جملہ اہل فضائل سے سخی زیادہ محبوب ہوتا ہے کیونکہ وہ فیض پہنچاتے ہیں اور ان کا فیض ان کا دینا ہے ۔

باب دوم

سخاوت کے خواص



فضیلت کے افعال شریفانہ ہیں اور ان کا مقصد بھی شریفانہ ہے۔ پس سخی صاحب فضیلت ہے وہ شریفانہ مقصد سے عطا کرتا ہے اور نیک دلی سے وہ مقدار واجب دیتا ہے اور صاحب استحقاق کو دیتا ہے اور ٹھیک وقت پر دیتا ہے اور جائز بخشش کے اور شرائط بھی بجا لاتا ہے۔ وہ یہ عمل خوشی سے بغیر کسی رنج کے کرتا ہے کیونکہ نیک کام خوشگوار ہوتا ہے اور بے رنج ہوتا ہے۔ اور یقیناً یہ عمل جو کچھ ہو مگر رنج دہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ شخص جو غیر مستحق کو دیتا ہے یا جو شریفانہ مقصد سے نہیں دیتا بلکہ کسی اور سبب سے دیتا ہے سخی نہیں کہا جائیگا بلکہ اس کا کچھ اور نام ہوگا اسکو سخی نہ کہینگے اگر دینے سے اسکو رنج ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں وہ دولت کو شریفانہ فعل پر ترجیح دیتا ہے۔ اور یہ ترجیح دینا عدم سخاوت ہے۔ سخی وجہ غیر جائز سے وصول بھی نہیں کرتا کیونکہ ایسا لینا بھی ایسے شخص کی سیرت نہیں ہے جو قدر شناس دولت کا نہو۔ وہ لوگوں سے خیرات طلب کرنے پر بھی مائل نہو گا کیونکہ جو شخص خود فیاض ہے وہ کسی وقت پر بھی فیض کے قبول کرنے پر آمادہ نہو گا۔ اگر وہ لیگا بھی تو وجہ جائز سے لیگا مثلاً اپنے مملوکات سے وہ اس سے نذر نہیں لیتا کہ لینا کوئی شریف عمل ہے بلکہ اس لیئے کہ لینا ضروری ہے تاکہ اس کو وسیلہ دینے کا ملجائے۔ وہ اپنی ملک سے غفلت نہ کرے گا۔ اس لیئے کہ وہ چاہتا ہے کہ اور لوگوں کی حاجت برآری کرسکے۔ وہ بلا امتیاز دینے سے پرہیز کریگا تاکہ اس کے پاس صاحب استحقاق کے دینے کو موجود رہے اور مناسب وقت اور مقام پر جہاں دینا شریفانہ عمل ہے دے سکے اگر کوئی شخص بخشش میں حد سے زیادہ تجاوز کرے تو اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ

اس کے پاس اپنی ضرورت کے لئے بہت ہی قلیل محفوظ رہے گا - چونکہ اپنے نفس کی طرف التفات نہ کرنا اہل سخاوت کا خاصہ ہے - لیکن سخاوت کے تخمینہ کرنے میں ہمکو چاہیئے کہ اس شخص کی مقدرت کا لحاظ کریں کیونکہ سخاوت زر کی مقدار پر موقوف نہیں ہے جو کہ بخشا جائے بلکہ دینے والے کی اخلاقی حالت پر موقوف ہے اور اخلاقی حالت بخشش میں دینے والے کی دولت کا تناسب انکا دہ رکھتی ہے یہ بالکل ممکن ہے کہ جس شخص کی بخشش کم ہو بہ نسبت اور شخص کے وہ سخاوت میں اس دوسرے سے زیادہ ہو جبکہ اول کے وسائل دہش کے کمتر ہوں - معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے خود دولت نہیں پیدا کی ہے بلکہ میراث میں پائی ہے وہ زیادہ سخی ہوتے ہیں کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ احتیاج کیا چیز ہے اور جو لوگ اپنے ثمرات کے زیادہ شایق ہوتے ہیں مثلاً والدین اپنی اولاد کے اور شعرا اپنے طبع زاد اشعار کے -

سخی آدمی کا دولتمند ہونا دشوار ہے کیونکہ وہ زر کے اخذ کرنے یا اسکے محفوظ رکھنے کا شایق نہیں ہے بلکہ اس کے صرف کرنے کا اور دولت کی قیمت کا اندازہ اس کی ذاتی قدر سے نہیں کرتا بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ ایک وسیلہ بخشش کرنے کا ہے - لہذا دولت کی قدح میں اکثر کہا جاتا ہے کہ جو لوگ دولت کے سب سے زیادہ سزاوار ہوتے ہیں ان کو بہت ہی کم[ل] دستیاب ہوتی ہے - لیکن اس واقعہ کی توجیہ بہت سہل ہے کیونکہ غیر ممکن ہے کہ دولت حاصل ہو یا کوئی چیز کیوں نہو جب اس کے حاصل کرنے کی تکلیف نہ گوارا کی جائے - لیکن سخی آدمی غیر مستحق کو نہیں دیتا یا غیر مناسب موقع پر وغیرہ - کیونکہ ایسا کرنا اخلاقی شوق سے نہیں ہوتا اور اگر وہ ناواجب وجوہ میں صرف کرے تو پھر مناسب اشیا پر صرف کرنے کے لئے اس کے پاس دولت نہو گی کیونکہ سخی وہ ہے (۱ حسب بیان سابق" جو اپنے سرمایہ کی مناسبت سے دولت کو صرف کرے اور جن چیزوں پر صرف کرنا چاہیئے ان پر صرف کرے جو اپنے مقدور سے زیادہ

[ل] کریماں را بدست اندر درم نیست ✤ خداوندان نعمت را کرم نیست
سعدی

صرف کرے وہ مسرف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم خود سر بادشاہ کو مسرف نہیں کہتے کیونکہ ان کو یہ آسان نہیں معلوم ہوتا کہ اپنے مملوکات سے زائد بخششوں اور دیگر مصارف میں خرچ کریں۔

چونکہ سخاوت ایک درمیانی حالت ہے باعتبار دولت کے دین لین کے۔ پس سخی وہ ہے جو دے اور خرچ کرے جائز اشیاء پر بقدر واجب خواہ چھوٹے کاموں میں یا بڑے کاموں میں اور اس کو یہ کام خوشگوار معلوم ہو۔ وہ اخذ بھی کریگا جائز ماخذ سے بقدر واجب چونکہ فضیلت ایک وسطی حالت دینے اور لینے دونوں میں وہ دونوں صورتوں میں اعتدال کو نگاہ رکھے گا بقدر واجب۔ کیونکہ شریفانہ اخذ مناسب ہے شریفانہ بخشش کے ساتھ بلکہ ایسا لینا اگر شریفانہ نہو تو وہ منافی ہے شریفانہ بخشش کے ساتھ اس طرح دینا اور لینا جو ایک دوسرے کے ساتھ موزوں ہیں وہ دونوں ایک شخص کی ذات میں یک ساتھ موجود ہونگے لیکن دینا اور لینا جو ایک دوسرے کے منافی ہو وہ بداہتہً اس طرح سے نہ پائے جائیں گے۔

اگر اتفاقاً کوئی سخی واجبی اور شریفانہ حیثیت سے کم یا زائد صرف کرے تو اس کو رنج ہوگا لیکن یہ رنج معتدل اور واجبی ہوگا کیونکہ فضیلت طبعاً خوشی اور رنج کا احساس ہے جائز موقعوں پر اور جائز طریقہ سے۔

سخی نہایت سہولت کرتا ہے معاملات زر میں وہ ایسا شخص ہے جس کو آسانی سے فریب دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کو زر کی پروا نہیں ہے اور بقدر واجب نہ صرف کرنے سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے بہ نسبت اسکے کہ ناواجب صرف کرے واقعی وہ ایسا شخص ہے جو سائمانیڈیس[1] (Simonides) کو نہیں پسند کرتا۔

---

[1] سائمانیندس (Simonides) کے متعلق چند مقولے ہیں جیسے وہ جکا سرالئے گرانیٹ نے حوالہ دیا ہے کہ وہ دولت کی قدر کرتا تھا۔ مقابلہ کرو ریطوریقیہ مقالۂ دوم باب ۱۶ (ترجمہ انگریزی)

صرف ان اعتبارات سے بھی خطا کرتا ہے اور دوسرے اعتبارات سے بھی کیونکہ اس کو خوشی یا رنج کا احساس جائز اسباب سے نہیں ہوتا یا جائز طریق سے ۔ جس کو ہم آئندہ اسی کتاب میں واضح طور سے ملاحظہ کریں گے ۔

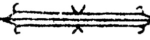
ہم نے بیان کیا ہے کہ اسراف اور بخل افراط اور تفریط ہے اور یہ دو اعتباروں سے یعنی دینے اور لینے میں کیونکہ ہم صرف کو بھی ایک صورت دینے کی شمار کرتے ہیں ۔ پس اسراف دینے میں زیادتی کرنا ہے اور نہ لینے میں اور کمی کرنا ہے لینے میں ۔ بخل کمی ہے دینے میں اور زیادتی ہے لینے میں لیکن کمی اور زیادتی دینے اور لینے میں تھوڑی مقدار سے ۔

دو خاصے اسراف کے یعنے دینا اور نہ لینا ایک شخص کی ذات میں شاذونادر ہی جمع ہوتے ہیں ۔ سہل نہیں ہے کہ ایسا شخص جس کے پاس وجوہ مالیات نہوں ہر شخص کو دیا کرے کیونکہ غیر سرکاری اشخاص اگر اس طرح دیں گے تو ان کو بہت جلد آگاہی ہو جائے گی کہ ان کی دولت رو باعنطاط ہے اور غیر سرکاری اشخاص ہی کو عموماً مسرف کہتے ہیں ۔ اس قسم کا مسرف اگر موجود ہو تو وہ بخیل سے بدرجہا برتر سمجھا جائے گا ۔ کیونکہ اس کی غلط کاری سہولت سے رو باصلاح ہو جائے گی ۔ عمر کے زیادہ ہونے اور دولت کی کمی سے اس میں صلاحیت ہے اوسط یا درمیانی حالت ۔ کے حاصل کر لینے کی فی الواقع ایسے شخص میں خواص ایک سخی آدمی کے موجود ہیں کیونکہ وہ دیتا ہے مگر لیتا نہیں ہے اگرچہ ہر دو اعتبار سے اس کا فعل جائز یا نیک نہیں ہے ۔ اگر اس کو نیک تربیت دی جائے یا کسی اور طرح سے اصلاح ہو تو وہ سخی ہو جائے گا ۔ کیونکہ اس صورت میں وہ صاحب استحقاق کو دیگا اور ناجائز ماخذوں سے نہ لیگا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سیرت بری نہیں ہے کیونکہ اس کی طینت رذیل اور کمینی نہیں ہے بلکہ بے وقوف ہے جو کہ دینے میں اور لینے سے پرہیز کرنے میں بھی افراط کرتا ہے مسرف اس قسم کا بخیل سے بہت برتر ہے ۔ نہ صرف ان اسباب سے جو مذکور ہوئے بلکہ اس لئے بھی کہ ایسا مسرف اکثر کے ساتھ بھلائی کرتا ہے درحالیکہ بخیل کسی کے ساتھ بھلائی نہیں کرتا حتیٰ کہ اپنے ساتھ بھی ۔ لیکن اکثر مسرف حسب بیان مذکورہ

نہ صرف غیر مستحق لوگوں کو دیتا ہے بلکہ ناجائز ماخذوں سے لیتا بھی ہے اس حد تک ایسے لوگ بخیل ہیں۔ وہ دولت گھٹنے لگتے ہیں کیونکہ ان کو صرف کرنے کا شوق ہے اور وہ سہولت سے صرف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے ذرائع جلدی سے کم ہونے لگتے ہیں پس وہ مجبور ہیں کہ صرف کے ذریعہ اور وجوہ سے پیدا کریں اور چونکہ وہ شرافت کی پروا نہیں کرتے لہذا وہ اخذ وسائل میں بے پرواہ اور بے امتیاز ہیں کیونکہ ان کو دینے کی دھن ہے لیکن اس سے غافل ہیں کہ وہ کیونکر دیتے ہیں اور ذرائع دہش کے کیونکر حاصل ہوئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ انکی بخششیں بھی شریفانہ نہیں ہیں اور وہ بذات خود شریف نہیں ہیں اور نہ ان کا مقصد ایسا ہے نہ جائز طور سے پیدا ہوا ہے۔ ایسے مسرف کبھی مالا مال کر دیتے ہیں ایسے لوگوں کو جنکو نادار رہنا چاہیے وہ معزز سیرت والوں کو ایک پیسہ نہیں دیتے وہ خوشامدیوں کو اور ایسے لوگوں کو جوان کی گونا گوں لذتوں کے کفیل ہیں بخششوں سے لاد دیتے ہیں۔ پس ایسے لوگ عموماً شہوت پرست ہوا کرتے ہیں چونکہ وہ صرف کا شوق رکھتے ہیں وہ روپیہ برباد کرتے ہیں عیش پرستی کی زندگی پر ماوہ اور امور کے۔ اور چونکہ شرافت ان کی حیات کا دستور العمل نہیں ہے وہ عیش و لذت کی تلاش میں ڈوب جاتے ہیں۔ پس مسرف کو اگر ہدایت نصیب نہ ہو تو وہ اوہام میں مبتلا رہتا ہے لیکن ہوشیاری سے تربیت کیا جائے تو وہ اوسط کی حالت پر آ سکتا ہے یا زندگی کے حق طریقہ پر۔

باب سوم

بخل



بخل ناقابل علاج ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑھاپا یا کسی قسم کا ضعف لوگوں کو بخیل کر دیتا ہے یہ انسانی ماہیت میں جلد سرایت کرتا ہے بہ نسبت اسراف کے کیونکہ اکثر آدمی روپیہ کے زیادہ شایق ہوتے ہیں بہ نسبت روپیہ صرف کرنے کے بخل کا پھیلاؤ بھی زیادہ تر ہے اور یہ متعدد صورتیں قبول کرتا ہے بخل کے انداز بہت سے ہیں کیونکہ اس میں دو امر شامل ہیں یعنی دینے میں کمی کرنا اور لینے میں زیادتی کرنا۔ یہ ہمیشہ کامل طور سے نہیں پایا جاتا بعض اوقات ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ دونوں جزء جدا جدا ہو جاتے ہیں اور جب کہ اکثر لوگ لینے میں بہت بڑھ جاتے ہیں دوسرے وہ ہیں جو دینے میں آگے نہیں بڑھتے جن لوگوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کنجوس شوم دانہ زد یہ سب دینے میں کمی کرتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی ایک دوسروں کے مال پر حسد نہیں کرتا اور نہ دوسرے کا مال لینا چاہتا ہے بعض صورتوں میں ان کو نصفت کا حس ہوتا ہے اور ذلت سے بچنے کی خواہش رکھتے ہیں کیونکہ بعض آدمی ایسے معلوم ہوتے ہیں یا ایسا ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اس لئے روپیہ جمع کرتے ہیں تاکہ اگر کوئی ایسا موقع آجائے کہ مجبوری سے ذلیل ہوتے ہوں۔ وہ محفوظ رہیں۔ یہ قسم مکھی چوس لوگوں کی ہے۔ اور ان سب لوگوں کے نام ماخوذ ہیں کسی کو کچھ نہ دینے پر رضامند نہ ہونے سے اور کچھ ایسے ہیں جو دوسروں کے مال کے لینے سے پرہیز کرتے ہیں اس خوف سے کہ اور لوگوں کا مال لینا ان کے لئے دشوار ہے بغیر اس کے کہ اور لوگ ان کا مال نہ لے لیں۔

پس یہ لوگ نہ لینا پسند کرتے ہیں نہ دینا۔ اور کچھ ایسے ہیں جو لینے میں حد سے تجاوز کرتے ہیں جو کچھ ملے اور کسی سے ملے۔ مثلاً ایسے لوگ جو ناشائستہ یا ذلیل پیشے اختیار کرتے ہیں۔ تو چھلاً کوٹھیاں قائم کرتے ہیں اور اس کے مثل اور سود خوار جو کم مقدار روپیہ کی بہت بھاری سود پر دیتے ہیں یہ سب لوگ ناجائز طریقوں سے اخذ زر کرتے ہیں اور حق واجب سے زیادہ لیتے ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناجائز حب زر ان سب کا خاصہ ہے۔ یہ سب روپیہ کی خاطر سے بدنامی اٹھاتے ہیں بلکہ قلیل نفع کے لئے۔ کیونکہ زر خطیر نامناسب سرچشموں سے یا ناشائستہ طور کا ہو تو ان کو ہم بخیل نہیں کہتے۔ مثلاً خود سر بادشاہوں کو جو شہروں کو تاخت و تاراج کرتے ہیں اور معبدوں کو لوٹتے ہیں ہم ایسوں کو مفسد فاسق اور ظالم کہتے ہیں۔ مگر دغا پیشہ دعیار، جیب کترے قزاق بیدادگر ہیں کیونکہ وہ اپنا نفع کرتے ہیں بد یا شرمناک وسیلوں سے کیونکہ نفع کے لالچ سے جس سے بدمعاش اور قزاق اپنے پیشہ کو چلاتے ہیں اور بدنامی پر راضی ہیں نفع ہی کے لئے قزاق بڑے سے بڑے خطرات کا مقابلہ کرتے ہیں اور دغا پیشہ اپنے دوستوں سے متمتع ہوتے ہیں چاہیئے تھا کہ دوستوں کو دیں۔ دونوں قسم کے لوگ چاہتے ہیں کہ نامناسب سرچشموں سے نفع اٹھائیں کہہ سکتے ہیں کہ ان کو بد اور شرمناک حُب تمتع کی ہے اور یہ سب صورتیں لینے کی سخا (فتوت) کے خلاف ہیں۔

یہ معقول ہے کہ بخل کو ہم مقابل سخا کے سمجھتے ہیں کیونکہ اسراف سے اس کی بدی بڑھی ہوئی ہے اور اکثر انسان بخل کی سمت میں زیادہ خطا کرنے کی طرف مائل ہیں بہ نسبت سمت اسراف کے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پس یہ کافی ہے بیان ہیں سخاوت کی ان رذیلتوں کے جو سخاوت کی مقابل ہیں۔

لہ بڑے بڑے شہروں مثل کلکتہ و دہلی وغیرہ میں کٹنیاں مکان کرایہ پر لیتی اور اس میں شوقین عورتیں اور تماشہ بین مرد جمع ہو کر بدکاری کے مرتکب ہوتے ہیں اس کو انگریزی میں اسٹی ہاوس کہتے ہیں۔

باب چہارم

بلند ہمتی

اب ہمکو ہمت کی بحث مناسب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ بلند ہمتی بھی ایک فضیلت معلوم ہوتی ہے جسکو ملکیت سے تعلق ہے۔ لیکن یہ سخاوت کی طرح جملہ استعمالوں تک ملکیت کے وسعت نہیں رکھتی۔ اس کو خرچ کے ابواب سے بحث ہے اور اس صورت میں اس کی میزان سخاوت سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ نام ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسکو اعلٰے درجہ کے خرچ سے تعلق ہے مناسب وجوہ کے ساتھ لیکن زیادتی (عظمت) موقع کے متناسب ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی شخص نری ڈانڈوں کی کشتی کو آراستہ کرے اس کو ویسا خرچ نہ کرنا ہوگا جیسے مقدس سفارت کی سرگردگی میں ہوگا۔ پس جو کچھ کہ شایاں ہے وہ نسبت رکھتا ہے شخص موقع اور حالات موجودہ سے۔ اگر ایک شخص مقدار واجب صرف کرتا ہے چھوٹے چھوٹے موقعوں پر جو کچھ اہمیت نہیں رکھتے اگر شاعر کے الفاظ میں اس کو ادا کریں۔

"اکثر خانہ بدوشوں کو میں دیتا رہا۔"[1]

ایسے شخص کو عالی ہمت نہیں کہتے صرف ان لوگوں کو کہتے ہیں جو مناسب موقعوں پر زر خطیر صرف کریں۔ اگرچہ عالی ہمت شخص سخی ہے لیکن اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ سخی عالی ہمت ہو۔[2]

---

[1] یہ اوڈیسوس کی زبانی اوڈیسی کے باب (۱۷) ۴۲۰ میں مذکور ہے۔

[2] عالی ہمت اور سخی میں خصوص اور عموم کی نسبت ہے ہر عالی ہمت سخی ہے لیکن ہر سخی عالی ہمت نہیں ہے۔

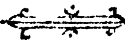
نقصان اس خلقی حالت کا کمینہ پن ہے اور اسکی زیادتی بھی کمینہ پن اور بد مذاقی ہے وغیرہ ۔ یہ اخراجات کی زیادتی پر ایسی دلالت نہیں کرتے جائز حالات میں بلکہ ریائی اخراجات پر غلط موقعوں اور ناجائز طریقے سے ۔ لیکن اس بارے میں ہم پھر بحث کرینگے۔

عالی ہمت مثل ایک باخبر کے ہے فن کے اعتبار سے وہ اس کی قوت رکھتا ہے کہ مناسب کا ادراک کرے اور خوش مذاقی کے ساتھ زر خطیر صرف کرسکتا ہے۔ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ خلقی حالت کا تعین فعلیت اور اس کے اغراض سے ہوتا ہے۔ پس اخراجات عالی ہمت کے کثیر اور مناسب ہوتے ہیں اور ایسے ہی اس کے اغراض ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہی طریقہ ہے جس میں صرف کثیر نتیجہ کے ساتھ مناسبت رکھتا نتیجہ یہ ہے کہ غرض صرف کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو اور صرف غرض کے شایاں ہو بلکہ غرض بڑھی ہوئی ہو ۔ اقتضا عالی ہمت کا اس صرف کے برداشت کرنے میں شرافت ہے کیونکہ شرافت ہی جملہ فضیلتوں کا خاصہ ہے ۔ وہ روپیہ کو بھی خوشدلی اور فراغبالی سے صرف کریگا ۔ کیونکہ جزرسی نتیجہ کمینہ پن کا ہے ۔ وہ یہ سوچیگا کہ کام خوبصورت اور شایانِ غرض کیونکر ہوسکیگا نہ یہ کہ اسپر کیا صرف ہوگا اور سب سے ارزاں کیونکر بن سکتا ہے۔

عالی ہمت ضرور ہے کہ صاحب سخا بھی ہو کیونکہ سخی بھی جائز مقدار روپیہ کی صرف کریگا اور جائز طریقہ سے صرف کریگا ۔ لیکن اس محل پر عظمت یعنی عظیم میزان عالی ہمت کی ظاہر ہوگی اگرچہ سخاوت کا بھی وہی میدان ہے جو عالی ہمتی کا ہے مساوی صرف کے ساتھ وہ نتیجہ کو زیادہ شاندار بنادے گا ۔ کیونکہ خوبی یا عمدگی ایک ملکیت کی ویسی نہیں ہے جیسے کسی نتیجۂ عمل یا کسی صنعت کے کام کی کیونکہ اس ملکیت کی قدر و قیمت زیادہ ہے جسکا مول زیادہ ہے یا عزت زیادہ ہے مثلاً سونا ۔ لیکن صنعت کے کام کی قدر و قیمت عظمت اور شرافت کے اعتبار سے ہوتی ہے کیونکہ مصنوعات پر غور کرنے سے قدر شناسی یا احترام کو ابھار ہوتا ہے اور جو چیز شاندار ہوتی ہے وہ قدر شناسی کے قابل ہے مختصر یہ کہ شانداری صنعت کی خوبی ہے اعلےٰ پیمانہ پر۔

باب پنجم

شانداری کے سامان



بعض قسمیں اخراجات کی ایسی ہیں جن کو ہم معزز (مقدس) کہتے ہیں مثلاً نذر نیاز معبدوں کی تعمیر یا قربانیاں اور اسیطرح جو کچھ خدا کی عبادت کے متعلق صرف ہوتا ہے یا وہ چیزیں جو حمیت قومی یا وطن کے لئے محبوب ہے ان کے مصارف مثلاً گانے والوں کی چوکی کو مقرر کرنا یا ایسی کشتی جس میں تین قطاریں ڈانڈوں کی ہوں یا ایک عالیشان ضیافت کا سامان قومی یا ملکی ضرورتوں سے۔

لیکن ان تمام معاملات میں جیسا کہا گیا۔ عامل اور اس کے سرچشمہ دولت پر توجہ کرنا چاہئے۔ چاہئے کہ مصارف اس کی ذات اور مقدور کے لائق ہوں اور مناسبت رکھتے ہوں انجام کار سے۔ اور عامل سے بھی۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک مفلس آدمی صاحب شان نہیں ہوتا کیونکہ اس کو زرِ خطیر صرف کرنے کا مقدور نہیں ہے اور نہ اس کے مناسب حال ہے۔ وہ بے وقوف ہے اگر وہ اس کی کوشش کرے کیونکہ اس کا صرف نہ اس کی مقدرت کے مناسب ہوگا نہ بالذات مناسب ہے جبتک کوئی کام جائز طریقے سے نہ کیا جائے تو یہ کوئی فضیلت نہیں رکھتا۔ لیکن شانداری ایسے لوگوں کو سزاوار ہے جو صاحب مقدرت ہوں خواہ جو سرمایہ ان کے قبضہ میں ہے وہ مکسوبہ ذات ہو خواہ وراثتاً اپنے بزرگوں یا عزیزوں کے نام ونمود سے پایا ہو اور جو لوگ صاحب منزلت اور شہرت ہوں وعلیٰ ہذا القیاس کیونکہ ایسے نام ونمود سے جاہ و شہرت حاصل ہوتی ہے

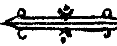
عموماً کہہ سکتے ہیں کہ ایسی سیرت عالیشان اشخاص کی یا ایسے اخراجات

جسے شانداری نمایاں ہو ایسے ہی لوگوں سے ظہور پذیر ہوتی ہے یہ مصرف بہت ہی عظیم اور قابل احترام ہے۔ اور ایسے ذاتی موقعوں پر بھی اس کی نمود ہوتی ہے۔ جو زندگی میں ایک بار اس کا وقوع ہوتا ہے مثلاً شادی بیاہ کے موقع پر یا کوئی موقع خاص دلچسپی کا ہو سلطنت میں یا اعلیٰ طبقہ میں مثلاً غیر ملک کے لوگوں کی پذیرائی یا رخصت میں یا تحف و ہدایا کا قبول کرنا اور اس کا عوض کرنا۔ کیونکہ اولوالعزم آدمی اپنی ذات پر روپیہ صرف نہیں کرتا بلکہ رفاہ عام کے کاموں پر صرف کرتا ہے اور عطیات کو مذہبی نذر دنیاز سے مماثلت ہے پھر یہ کہ اولوالعزم ایسی عمارت بنائے گا جو اس کی دولت کے شایاں ہو بلکہ وہ مکان جو ذاتی مقاصد سے تعمیر کیا جائے اس سے شہر کی زیبائش ہو سکتی ہے وہ ایسے کاموں پر روپیہ صرف کرنے کو ترجیح دیگا جو استوار اور مستحکم ہوں کیونکہ اور کاموں میں ایسی جلالت وشان نہیں ہے جیسے ان کاموں میں اور ان جملہ صورتوں میں وہ خصوصیت کو ملحوظ رکھیگا کیونکہ جو چیزیں بتوں کے سزاوار ہیں وہی بعینہ انسانوں کے سزاوار نہیں ہوتیں یا جو ہیکل کی تعمیر کے لئے زیبا ہے وہ مقبروں کے لئے سزاوار نہیں ہے۔ اس کے مصارف میں بھی ہر شئے اپنی نوع میں عظیم الشان ہوگی کسی چیز میں ایسی شانداری نہیں ہے جیسے شاہ خرچی کرنا عالیشان موقعوں پر لیکن جب یہ غیر ممکن ہو تو جو چیز مرتبہ میں اس کے بعد ہے وہ یہ ہے کہ عظمت کا خیال حسب موقعہ ہو۔

انجام کی عظمت میں اور خرچ کی عظمت میں بڑا فرق ہے جیسے سب سے خوبصورت گیند یا شیشہ جب کسی بچے کو تحفہ دینا ہے اس میں بھی خاص شانداری ہوگی اگرچہ اس کی قیمت قلیل ہو یا برائے نام ہو۔ پس اولوالعزم آدمی کی یہ شان ہے اگرچہ وہ چیز جسکو وہ پیدا کرتا ہے اسکی کوئی نوعیت کیوں نہ ہو مگر شانداری کے ساتھ اس کو پیدا کرے۔ کیونکہ ایسی غایت پر جو اسطرح حاصل ہو سبقت لیجانا آسان نہیں ہے اور یہ غایت اس خرچ کے ساتھ تناسب رکھتی ہے جو اس پر کیا گیا ہے۔

باب ششم

دہقانیت



جب کہ یہ خصلت اولوالعزم کی ہے جو شخص جانب افراط خطا کرتا ہے یعنی دہقانی حد جائز سے تجاوز کرتا ہے جو ہم کہہ چکے ہیں وہ زرِ کثیر لغویات پر صرف کرتا ہے اور ایسی خود نمائی کرتا ہے جو مذاق سلیم کے منافی ہے مثلاً اپنے کلب کے ارکان کی ایسے اعلیٰ پیمانہ پر ضیافت کرنا، ناشتا کھلانا جو شادی بیاہ کے موقعوں پر مناسب ہے یا مسخرا پن کے لئے ایک سنگت مہیا کرنا جن میں تماشہ گر زرق برق قرمزی لباس پہن کے اسٹیج پر جلوہ گر ہوں جیسے میگاریہ کے لوگ کیا کرتے ہیں۔ اور یہ جو کچھ کیا جائے فقط دولت کے نمود کے لئے کیا جائے نہ کسی شریف مقصد سے اور وہ اپنے زعم ناقص میں یہ سمجھے کہ یہ لوگ اس کی قدر کریں گے جس موقعہ پر بہت کچھ صرف کرنا چاہیئے وہاں تو کمی کرے اور جہاں کمی کرنا چاہیئے وہاں دل کھول کے زرِ کثیر صرف کرے

خِسّت (فرومایگی)

خسیس آدمی ہر موقعہ پر کمی کرتا ہے اور بعد زرِ خطیر صرف ہونے کے اپنے کام کی خوبی کو ذرا سی بات کے لئے مٹا دیتا ہے۔ وہ کچھ نہیں کرتا جب تک پس و پیش نہ کر لیتا ہو اور ہمیشہ یہ سوچتا رہتا ہے کہ مصارف میں کمی کیونکر ہو سکتی ہے تاکہ اقل قلیل صرف ہو اور ہمیشہ اس کو صرف کرنے کا رنج ہوتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعلیٰ پیمانہ پر صرف کرتا ہے قدر ضروری سے بہت زیادہ۔

پس یہ خلقی حالتیں یعنی دہقانیت (عامیت) اور خست رذالتیں ہیں اگرچہ وہ ملامت کا باعث نہیں ہوتیں کیونکہ وہ کسی کو ضرر نہیں پہنچاتیں اور خصوصیت کے ساتھ ناشایستہ بھی نہیں ہوتیں۔

باب ہفتم

عالی دماغی

عالی دماغی[1] جیساکہ نام ہی سے ظاہر ہے وہ جوکہ اعلیٰ درجے کی چیزوں میں مصروف ہو۔ اب ہم ایسی چیزوں کی خصوصیت سے ابتدا کرتے ہیں۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ہم خلقی حالت پر غور کریں یا اس شخص پر جس میں یہ اخلاقی حالت دیکھی گئی ہے۔

عالی ہمت وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو ان بزرگیوں کا شایان سمجھتا ہے اور وہ ان کے شایاں ہے۔ کیونکہ اگر وہ اپنے کو سزاوار سمجھے اور وہ لائق نہو تو وہ بے وقوف ہے اور کوئی صاحب فضیلت بے وقوف یا لغو نہیں ہوتا پس عالی دماغ شخص ایسا ہوتا ہے۔ جو شخص خفیف چیزوں کا سزاوار ہے اور اپنے کو ایسی چیزوں کا سزاوار سمجھتا ہے وہ اعتدال کو نگاہ رکھتا اور صاحب ہوش ہے لیکن عالی ہمت نہیں ہے کیونکہ عالی ہمتی بڑے ہی پیمانے پر ممکن ہے جیسے حسن بلند قامت پر پھبتا ہے۔ چھوٹے قد کے آدمی خوشنما ہوسکتے ہیں اور ان کے اعضا میں تناسب بھی ممکن ہے مگر حسین نہیں ہوتے۔

جو اپنے آپ کو عالیشان چیزوں کا شایان خیال کرتا ہو مگر ایسا نہو وہ مغرور ہے اگرچہ ہر شخص جسکو اپنے باب میں غلو ہو اور اپنے آپ کو بہت کچھ سمجھتا ہو ضرور نہیں ہے کہ مغرور ہو۔

جو شخص اپنی قابلیت کو بہت ہی حقیر خیال کرتا ہے وہ پست ہمت ہے

---

[1] یونانی لفظ کا ٹھیک ترجمہ کبر نفس ہے۔ عالی ہمتی بھی کہتے ہیں۔

خواہ وہ اعلیٰ چیزیں ہوں یا درجۂ اعتدال پر ہوں یا چھوٹی ہی چیزیں کیوں نہوں جنکے وہ شایان ہو مگر جس حد تک وہ اپنی لیاقت کے اندازہ میں کوتاہی کرتا ہے وہ پست ہمت ہے۔ یہ ایک خاص قصور ہے ایسے شخص میں جو اعلیٰ درجہ کی چیزوں کا سزاوار ہو کیونکہ اس صورت میں وہ کیا کرتا۔ یہ سوال ہے۔ اگر اس کی لیاقت، حالت موجودہ سے کمتر ہوتی؟

بلند خیال آدمی اگرچہ وہ انتہائی مقام پر ہے اپنی لیاقت بزرگ ہونے سے مگر وہ اوسط کے مقام پر یا ادنٰے مرتبہ پر ہے اپنی چال چلن کی شائستگی سے کیونکہ وہ اپنی لیاقت کا صحیح اندازہ کرتا ہے جبکہ دوسرے اپنی لیاقت کو بہت بڑھا ہوا خیال کرتے ہیں یا بہت گھٹا ہوا۔

لیکن جب وہ اپنے کو بڑی چیزوں کا شایاں سمجھے اور شایان ہو بھی اور خصوصًا جبکہ وہ سب سے بلند مرتبہ چیزوں کا سزاوار ہو تو اس کا کوئی خاص مقصود ہوگا جس سے وہ وابستہ ہے۔ لیاقت ایک اور علاج ہے جو خارجی خوبیوں کے لئے مستعمل ہے مگر ہم اس چیز کی طبعًا قدر کریں گے جو کہ خارجی خوبیوں میں سب سے بلند ہے جس کو ہم دیوتاؤں سے منسوب کرتے ہیں یا جنکی بلند نام آدمی بہت خواہش کرتے ہیں یا جو سب سے شریف کاموں کا انعام دیا جاتا ہے لیکن عزت پر یہ تعریف بالکل صادق آتی ہے کیونکہ وہ تمام خارجی خوبیوں سے اعلیٰ ہے۔

مگر بلند خیال انسان عزت اور بے عزتی کی طرف دل و جان سے متوجہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے کسی ثبوت کی حاجت نہیں ہے کہ بلند خیال لوگ عزت سے تعلق خاطر رکھتے ہیں کیونکہ سب چیزوں سے بڑھا ہوا خیال بڑے لوگوں کا عزت ہی کا ہے۔ اور وہ اپنے آپ کو عزت کا سزاوار جانتے اور ان کا یہ خیال بجا ہے۔

پست خیال

پست خیال انسان اپنی ذات کی کم قدری کرتا ہے نہ صرف بلحاظ اپنی قابلیت کے بلکہ بمقابلہ بلند خیال شخص کی مسلمہ قابلیتوں کے بھی۔

مغرور

مغرور اپنی قابلیت کو حقیقت سے زیادہ سمجھتا ہے مگر وہ اپنی قابلیت ایسے بلند مرتبہ پر نہیں خیال کرتا جتنا بلند خیال سمجھتا ہے۔

بلند ہمت

بلند ہمت چونکہ سزاوار بلند مرتبہ اشیا کے ہے وہ نیکی کے اعلیٰ درجہ پر ہے کیونکہ بہتر انسان ہمیشہ بلند مرتبہ اشیاء کا سزاوار ہے اور بہترین انسان سب سے بلند مرتبہ اشیا کا سزاوار ہے۔ اس سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جو شخص فی الحقیقت بلند خیال ہے وہ ضرور نیک ہے (یعنی فضیلت رکھتا ہے)۔

واضح ہو گا کہ بلند خیال انسان ایسی عظمت رکھتا ہے جو ہر فضیلت کے ساتھ ہے۔ بلند خیال آدمی کی سیرت کے مناسب نہیں ہے کہ وہ بہت جلد بھاگ نکلے یا کسی جرم کا مرتکب ہو۔ کیونکہ شرمناک فعل کے ارتکاب سے اس کا کیا مقصود ہو سکتا ہے۔ جبکہ کوئی چیز اس کی نگاہ میں عظمت نہیں رکھتی؟ اگر کوئی شخص سیرت کے ہر نقطہ (پہلو) کو جانچے تو یہ کہنا اس کو تمسخر معلوم ہو گا کہ بلند خیال شخص کو نیکی کی ضرورت نہیں ہے اگر وہ بد ہوتا تو کسی طرح عزت کا سزاوار نہ ہوتا کیونکہ عزت نیکی کا انعام ہے اور کسی کو یہ انعام نہیں دیا جاتا الا نیک کو۔

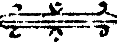
پس بلند خیال کو خصوصیت کے ساتھ عزت اور بے عزتی سے تعلق ہے۔ اگر نیک آدمی اس کو عزت بخشیں تو وہ حد اعتدال سے زیادہ محظوظ نہ ہو گا کیونکہ اس کو یہ محسوس ہو گا کہ اس کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ اس کا حق ہے بلکہ اس کے حق سے کچھ کم۔ کیونکہ ایسی عزت کا تجویز کرنا جو کامل نیکی[1] سے تناسب رکھتی ہو محال ہے۔ تاہم وہ اعزاز کو قبول کر لیگا کیونکہ لوگوں کے پاس اس سے زیادہ کیا ہے جو اس کو دے سکیں۔ لیکن ایسی عزت جو عام آدمی دیا کرتے ہیں خفیف وجوہ سے وہ اس کی بالکل تحقیر کرے گا کیونکہ وہ اس سے کچھ بہتر کا سزاوار ہے۔ وہ بے عزتی کی بھی ویسی ہی تحقیر کرے گا کیونکہ وہ یہ خیال کرے گا کہ انصافاً اس کو اس کی ذات سے سروکار نہیں ہے۔

چونکہ بلند خیال انسان حسب بیان گذشتہ خصوصیت کے ساتھ اعزاز سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا دولت کا خیال خواہ وہ کسی طور سے ہو۔ وہ خوشحالی سے کچھ ایسا خوش نہ ہو گا اور نہ عسرت سے زیادہ مغموم ہو گا کیونکہ اس طرح تو وہ

[1] ارسطو کے نزدیک جو مفہوم بلند خیالی کا ہے اس سے مضامین گذشتہ اور مضامین آئندہ کی وضاحت ہوتی ہے مترجم ۱۲

عزت سے بھی متاثر نہیں ہوتا وہ یہ نہ سمجھیگا کہ عزت ہی سب سے بڑی چیز عالم میں ہے۔
کیونکہ عزت ہی کی وجہ سے سیاسی قوت اور دولت کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔
بہرطور سیاسی قوت اور دولت رکھنے والے کو یہ شوق ہوتا ہے کہ ان کو عزت کے حصول کے وسیلے قرار دیں پس جو عزت کو کم حقیقت سمجھتا ہے اس کی نظر اور چیزوں پر بھی اسی طرح سے پڑیگی -

باب ہشتم



یہی سبب ہے کہ بلند خیال لوگ ایسے خود بیں معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دولت کی عنایتوں سے بلند خیالی پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ جو لوگ عالی نسب ہوتے ہیں یا عظیم سیاسی قوت رکھتے ہیں یا دولت رکھتے ہیں وہ عزت کے سزاوار سمجھے جاتے ہیں کیونکہ وہ بلند مرتبہ پر ہیں اور جو کوئی بالا نہ ہو کسی فضیلت میں وہ ہمیشہ سزاوار عزت سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے عطایا قسمت کے انسان کی بلند خیالی کو بڑھا دیتے ہیں جیسے ان کی وجہ سے وہ بعض سمتوں سے معزز ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیک آدمی ہی سزاوار عزت کا ہے۔ اگرچہ کوئی شخص قسمت سے مالا مال ہو اور نیک بھی ہو وہ بطریق اولیٰ عزت کا سزاوار سمجھا جاتا ہے جو لوگ دولت سے مرفہ الحال ہوں مگر فضیلت نہ رکھتے ہوں ان کو حق نہیں ہے کہ اپنے آپ کو عظمت کا سزاوار سمجھیں اور نہ ان کو بلند ہمت کہنا جائز ہے کیونکہ عظمت اور بلند ہمتی بغیر کامل فضیلت کے ممکن نہیں ہے جو لوگ دولت و ثروت رکھتے ہیں وہ ان لوگوں میں ہیں جو خود پسند اور گستاخ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ بغیر فضیلت (نیکی) کے سلیقہ شعاری اور دولت کی سمائی نہیں ہوتی وہ اور لوگوں سے اپنے آپ کو برتر خیال کرتے ہیں ایسے لوگ دوسروں کو چشم حقارت سے دیکھتے ہیں اور جو ان کے جی میں آتا ہے کر گذرتے ہیں کیونکہ یہ لوگ اولوالعزم لوگوں کی ریس کرتے ہیں گو کہ ان کے مثل نہیں ہوتے۔ وہ انکی اسی حد تک تقلید کرتے ہیں جتنی ان میں قوت ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر وہ نیکی کے کام نہیں کرتے لیکن اور لوگوں کی تحقیر کرتے ہیں اولوالعزم کو پھبتا ہے کہ وہ اور

لوگوں کو اپنے سے کم دیکھے کیونکہ وہ مردم شناس ہوتا ہے لیکن اور لوگوں کو یہ شایان نہیں ہے۔ اولوالعزم آدمی ذرا ذرا سے خطروں کے مقابلہ کرنے کا شوق نہیں رکھتا بلکہ وہ خطروں کے مقابلہ کا شوق ہی نہیں رکھتا کیونکہ وہ کسی چیز کو اس قابل نہیں سمجھتا جس کے لئے اپنی گرانمایہ زندگی کو خطرے میں ڈالے۔ مگر وہ بڑے بڑے خطروں کا مقابلہ کرنے کے لئے آمادہ ہے اور جب خطروں سے مڈبھیڑ ہو ہی جا تو جان کی پروا نہیں کرتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ زندگی بے عزتی سے بسر کرنے کے شایان نہیں ہے۔ وہ بخشش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن بخشش کو قبول کرنے سے شرماتا ہے۔ کیونکہ ایک صورت میں وہ اپنی فوقیت اوروں پر دیکھتا ہے اور دوسری صورت میں اپنے کو دوسروں کے سامنے پست دیکھتا ہے۔ جو شے اس کو دیا جائے وہ اس کو اس سے کچھ زیادہ دینے کی کوشش کریگا کیونکہ اس صورت میں پہلا معطی فی الواقع اس کا قرض خواہ ہو جائیگا اور وہ عطیہ کا قبول کنندہ ہوگا (مقروض ہو جائے گا) یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولوالعزم آدمی ان لوگوں کو یاد رکھے جن کو اس نے فائدہ پہنچایا ہے اور ان لوگوں کو نہ یاد رکھے جنھوں نے اس کو فائدہ پہنچایا۔ کیونکہ قبول کرنے والا عطیات کا فروتر ہے معطی سے اور اولوالعزم آدمی فوقیت کا ولولہ رکھتا ہے۔ پھر یہ کہ جو عطیات اس نے دیئے ہیں ان کے ذکر کو دوست رکھتا ہے لیکن وہ برداشت نہیں کرسکتا ہے کہ اوروں سے جو فائدے اس کو پہنچے ہیں ان کا مذکور ہو یہی سبب ہے کہ تھیٹس (میرے خیال میں) کہ وہ زیوس سے ان خدمتوں کا ذکر نہیں کرتی جو وہ اس کے حق میں بجالائی ہے اور رکیوں لیسی ڈی مونیہ کے باشندے اتھینہ کے رہنے والوں سے صلح کی معاملت کرنے میں اپنی خدمتوں کا بیان نہیں کرتے بلکہ جو احسان ان پر واجب ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک خاصہ اولوالعزم آدمی کا ہے کہ وہ کسی سے کسی عنایت کا مستدعی نہیں ہوتا وہ ہر شخص کی خدمت کرنے پر آمادہ رہتا ہے اگرچہ صاحبان جاہ و ثروت سے اس کا انداز امیرانہ رہتا ہے لیکن متوسط الحال لوگوں سے غرہ نہیں کرتا اگرچہ اس میں دشواری بھی ہے اور شاندار بھی کہ اہل ثروت سے

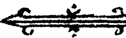
وہ فوق لیجائے اور متوسط الحال لوگوں پر سبقت لیجانا آسان ہے اور اگرچہ اہل ثروت سے معاملہ کرنے میں عالیشان وضع نکلتی ہے اور یہ شرافت کی نشانی ہے اور ادنیٰ درجہ کے لوگوں سے معاملت کرنا دہقانیت ہے گویا کہ مثل اس کے کہ جسمانی قوت ایک بیمار پر صرف کی جائے۔ ایسے شخص کو عزت کے اکتساب کا شوق نہو گا نہ دوسروں کی برتری پر تنازع کرنے کا۔ وہ اپنے آپ کو حرکت نہ دیگا نہ کام کرنے میں عجلت کریگا جبتک اعلیٰ درجہ کی عزت کے حصول میں دوسروں پر غالب آنا یا کوئی بڑا کام انجام دینا نہ ہو۔ اور اس سے اسکی بجاآوری مقاصد کی شاذ و نادر وقوع پذیر ہوگی اور اس سے اس کی بڑی نام آوری ہوگی اس کی دشمنی اور دوستی کھلم کھلا ہوگی کیونکہ پوشیدگی علامت خوف کی ہے وہ شہرت سے زیادہ حقیقت کی پروا کریگا۔ اس کا قول اور فعل دونوں عالم آشکارا ہوں گے کیونکہ اس کا کبر نفس اس کو صاف گوئی پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے وہ سچ ہی کہیگا استہزا کی اور بات ہے گو کہ وہ استہزا کو بھی عام لوگوں سے جائز نہ رکھیگا وہ کسی کے خوش کرنے کے طریقے پر اپنی زندگی کو نہ چلنے دیگا البتہ جبکہ دوسرا شخص اس کا دوست ہو۔ کیونکہ کسی کی خوشی کے لئے زندگی بسر کرنا ایک طور کی غلامی ہے یہی وجہ ہے کہ سب خوشامدی سفلہ نفس رکھتے ہیں اور کمینہ ہیں جن لوگوں کے نفس میں ہے وہ خوشامدی ہیں اور نہ وہ لوگوں کی ستایش کا عادی ہوگا کیونکہ کوئی چیز اس کو بڑی نہیں معلوم ہوتی اور نہ اس کے دل میں کینہ رہتا ہے کیونکہ عالی مرتبت لوگ گذشتہ سے مشغول نہیں رہتے خصوصاً گذشتہ نقصانات پر التفات نہیں کرتے۔ وہ عفو کو ترجیح دیتا ہے وہ یاوہ گوئی نہیں کرتا کبھی نہیں اڑاتا، نہ وہ اپنے بارے میں زیادہ گفتگو پسند کرتا ہے نہ کسی اور شخص کے بارے میں نہ وہ اس کی پروا کرتا ہے کہ اس کی تعریف کی جائے یا یہ کہ اوروں کو ملامت کی جائے۔ وہ دوسروں کی ستایش کرنے کو بھی دوست نہیں رکھتا اور چونکہ وہ یاوہ گوئی نہیں کرتا لہذا دوسروں کو برا بھی نہیں کہتا بلکہ دشمنوں کی بدی بھی نہیں کرتا البتہ جب ان کی توہین منظور ہوتی ہے تو برا کہتا ہے۔ وہ جزع فزع نہیں کرتا نہ فریاد کرتا ہے جب اس پر کوئی بلا نازل ہو یا کوئی خفیف سی بات ہو کیونکہ

ایسا کرنا اُس واقعہ کو عظمت دینا ہوگا وہ اس قسم کا آدمی ہے کہ شرافت ہاتھ سے نہ دیگا اگرچہ اس سے کوئی نفع نہو اگر نفع ہو اور شرافت نہو تو وہ شرافت کو ترجیح دیگا یہ ترجیح کمال کی دلیل ہے۔

عالی ہمت کی حرکات میں تاَنی ہوتی ہے اُن کی آواز گہری ہوتی ہے اور طرز کلام میں آہستگی۔ کیونکہ کسی شخص کے عجلت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اگر مستعد امور نہوں جن پر اس کو توجہ کرنا ہے اور نہ وہ کسی بات پر زور دیگا جبتک کوئی امر خاص اہمیت نہ رکھتا ہو اور اس کے اسباب بھی ہیں کہ لوگ تیز اور بلند آواز سے کلام کرتے ہیں اور انکے حرکات میں عجلت ہوتی ہے۔

باب نہم

کمینہ پن



عالی ہمت آدمی کے صفات مذکور ہوئے اس کی سیرت وسط میں ہے جو تفریط کی طرف ہے وہ فرومایہ دل کا پست ہمت شخص ہے اور جو افراط کی جانب مائل ہو وہ متکبر ہے۔

اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ لوگ افراط اور تفریط کی جانب میں ہیں وہ برے ہیں وہ بدکار نہیں ہیں البتہ بہکے ہوئے ہیں کیونکہ پست ہمت آدمی وہ ہے جس میں صلاحیت نیکی کی ہے لیکن وہ اپنی قابلیت سے دست بردار ہو کے اپنی آپ کم قدری کرتا ہے۔ اور اپنے مرتبے کو نہیں پہچانتا ورنہ وہ اس کام کی کوشش کرتا جسکی اس کو قابلیت ہے اور اس کو نیک کام سمجھتا۔ اس قسم کے لوگ بے وقوف نہیں ہوتے بلکہ وہ بزدل ہوتا ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے وہ اپنی سمجھ سے اپنی سیرت کو ناقص کر دیتے ہیں کیونکہ ہمارے مقاصد ہمیشہ موقوف ہوتے ہیں اس اندازے پر جو ہمکو خود اپنی قابلیت کا ہوتا ہے اور یہ لوگ شریفانہ کام کرنے کی امید اور جستجو سے اور خارجی خوبیوں سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اس خیال سے کہ وہ ان کاموں کے لائق نہیں ہیں۔

غرور

متکبر آدمی بے وقوف ہوتے ہیں اور ان کو اپنی ذات کا علم بھی نہیں ہوتا اس لئے وہ انگشت نما ہو جاتے ہیں۔ ان کو اپنی قابلیت پر غرہ ہوتا ہے اور اس لئے شرافت کے مرتبے کے حاصل کرنے کی کوشش میں اگر ان کو ایسے مرتبے حاصل بھی ہو جائیں تاہم وہ ناکامیاب ہوتے ہیں۔ وہ لباس فاخرہ پہنتے ہیں اور مغرورانہ انداز بناتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ دنیا بھر ان کو دولتمند

سمجھے اور بڑھ بڑھ کے بولتے ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہی عزت کی شاہراہ ہے۔
پست ہمتی کے مقابل بلند ہمتی ہے نہ کہ تکبر۔ پست ہمتی عام ہے اور یہ سب سے بدتر نقص ہے۔

باب دہم
نیکی کی حالت
عزت سے جسکو کم تعلق ہے

بلند ہمتی کو عزت سے بہت کچھ تعلق ہے جیسے کہ ہم کہہ بھی چکے ہیں۔ لیکن بظاہر ایک اور نیکی ہے جسکو عزت سے لگاؤ ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اس کو بظاہر بلند ہمتی سے نسبت ہے۔ جس طرح سخاوت کو شانداری سے تعلق ہے کیونکہ نہ اس نیکی کو نہ سخاوت کو بڑے کاموں سے علاقہ ہے لیکن یہ دونوں ہم میں ایک جائز میلان پیدا کرتے ہیں اوسط درجے کے امور کی جانب جن کی زیادہ وقعت نہیں ہے۔

جسطرح مال کے لین دین میں ایک اوسط حالت ہے اور ایک افراط کی حالت ہے اور ایک تفریط کی حالت ہے یہی حال عزت کی آرزو کا بھی ہے ممکن ہے کہ عزت کی خواہش بہت زیادہ ہو یا بہت کم۔ یا جائز ماخذ سے حاصل کرنے کی آرزو کی جائے اور جائز طریقے سے۔ جو آدمی عزت کے حاصل کرنے کا حوصلہ مند ہو طریق جائز سے بڑھکے اور ناجائز ماخذ سے حاصل کرنا چاہتا ہو اسکو ہم ملامت کرتے ہیں۔ اور جو حوصلہ مند نہو اور شریفانہ کام کرکے بھی عزت کا طالب نہو۔ لیکن ایسے موقعے بھی ہوتے ہیں جب ہم حوصلہ مند آدمی کی ستائش کرتے ہیں کہ وہ جوش رکھتا ہے اور شرافت کو دوست رکھتا ہے۔ اور ناحوصلہ مند کی بھی ستائش کرتے ہیں کہ وہ اعتدال پسند اور طبیعت پر قابو رکھتا ہے جیسا کہ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں۔

صاف ظاہر ہے کہ کسی شخص کو کسی چیز کا شائق ہونا مختلف معنوں سے کہا جاتا ہے ہم لفظ حوصلہ مند یا عزت دوست کو ہمیشہ ایک ہی معنی سے نہیں سمجھتے جب ہم اس کو ستائش کے طور سے استعمال کرتے ہیں تو ہم یہ مراد لیتے ہیں۔ تمام آدمیوں سے زیادہ حوصلہ مند اور جب بطور سرزنش استعمال کرتے ہیں تو یہ مراد لیتے ہیں۔ جسقدر جائز ہے اس سے زیادہ حوصلہ مند۔

اوسط درجے کے لئے کوئی نام نہیں ہے اور طرفین اس کے مدعی ہیں کہ وہ اسی کے لئے خاص ہے مگر جہاں کہیں افراط و تفریط ہے وہاں وسط کا ہونا بھی ضروری ہے۔ لوگ عزت کے آرزو مند ہیں حد جواز سے زیادہ بھی اور کم بھی پس کبھی یہ اس کے آرزو مند ہوتے ہیں جائز سرگرمی سے بھی۔ کم از کم یہ اخلاقی حالت ستائش کے لئے موضوع ہے کیونکہ عزت کے اعتبار سے یہ اوسط کی حالت ہے اگرچہ اس کا کوئی ایسا نام نہیں جو مان لیا گیا ہو۔ حوصلہ مندی کے ساتھ مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عدم حوصلہ مندی ہے اور عدم حوصلہ مندی کے ساتھ مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ حوصلہ مندی ہے۔ دونوں کے ساتھ مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں سے مرکب ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور فضیلتوں کا بھی یہی حال ہے اس صورت میں یہ افراط و تفریط یعنے طرفین ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں اوسط سے ان کا تقابل نہیں ہے درمیانی یا اوسط کی حالت کا کوئی نام نہیں ہے۔

باب یازدہم



حلم[1] یا خوشخوئی درمیانی حالت ہے۔ قہر و غضب کے اعتبار سے اوسط کے لئے کوئی نام مسلمہ جمہور موجود نہیں ہے یا یوں کہو کہ طرفین کے لئے نام نہیں ہیں۔ ہم لفظ خوشخوئی اوسط کی حالت کے لئے استعمال کرتے ہیں اگرچہ یہ تفریط کی جانب مائل ہے جس کے لئے کوئی نام نہیں ہے۔

افراط کو ایک قسم کی غصہ وری کہہ سکتے ہیں یا تنک مزاجی کیونکہ وجدانی حالت غصہ ہے اگرچہ اس کے اسباب متعدد اور مختلف ہیں۔

ایسے شخص کی تعریف کی جاتی ہے جس کو جائز موقع اور جائز اشخاص پر اور جائز طریقہ جائز اوقات میں اتنی دیر تک جتنی دیر تک جائز ہے غصہ آجاتا ہے۔ ایسا شخص نیک مزاج ہے لہذا لفظ نیک مزاج ستائش کے لئے ہے۔ کیونکہ نیک مزاج شخص درحقیقت ایسا شخص ہے جو کہ ٹھنڈے دل سے جس میں برافروختگی نہو۔ بلکہ اس کو بتدریج غصہ آئے اسی طرح سے اور ایسے موقع پر اور اتنی دیر تک جسکی عقل اجازت دیتی ہے۔ مگر ایسا شخص اگر خطا بھی کرے تو تفریط کی سمت میں کیونکہ نیک مزاج اور حلیم کی طبیعت کا میلان عفو کی

---

[1] انگریزی میں کوئی لفظ صحیح ہم معنی پرائوٹیس کے لئے موجود نہیں جسکے لفظی معنی حلم gentleness نیک نہادی یا اور Mildness ملائمت (تحمل و بردباری) کے موجود نہیں ہے کیونکہ یہ لفظیں صرف غضب تک محدود نہیں ہیں۔ Placability سلیم الطبع کا تعلق ایک حد تک غضب سے ہے۔ لیکن اس سے ایک حیثیت غضب کے وجدان کی نکلتی ہے شاید نیک مزاجی یونانی لفظ کے مفہوم کے قریب قریب ہے ۱۲ مص

طرف ہوگا نہ کہ انتقام کی جانب۔

تفریط یا کمی کو خواہ بلغمی مزاج کہیں یا اور کچھ کہیں ایک موضوع سرزنش کا ہے کیونکہ جن لوگوں کو جائز موقع پر یا جائز طریقے سے غصہ نہیں آتا لوگ بے وقوف کہتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حس نہیں ہے۔ یا رنج محسوس نہیں ہوتا اور چونکہ ان کو غصہ نہیں آتا وہ اپنا دفاع بھی نہیں کرسکتے۔ بلکہ یہ غلامانہ عادت ہے کہ وہ اہانت کو قبول کرتے ہیں یا اگر اُن کے کسی دوست کی اہانت کی جائے تو وہ متعرض نہیں ہوتے۔

افراط اُن میں سے کوئی صورت اختیار کرے ہم کسی ایسے شخص پر غصہ کریں جو اس کا مستوجب نہو یا ناجائز موقعوں پر یا حد واجب سے زیادہ یا وقت سے پہلے غصہ کریں یا مدت تک غصہ کرتے رہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ یہ سب نقص ایک ہی شخص میں پائے جائیں۔ یہ غیر ممکن ہے کیونکہ برائی خود اپنے آپ کو فنا کردیتی ہے اور اگر یہ پورے طور سے باقی رہے تو ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔

خشمناک آدمی جلد غصہ کرنے لگتے ہیں اور غیر مستحق پر غصہ کرتے ہیں یا ناجائز موقعوں پر یا حد جائز سے زیادہ لیکن جلد تر ان کا غصہ فرد ہو جاتا ہے بلاشک یہ ان کی سیرت کی بہترین صفت ہے۔ سبب یہ ہے کہ وہ اپنے غصہ کو ضبط نہیں کرسکتے ان کے مزاج میں ایسی عجلت ہوتی ہے کہ وہ کھلم کھلا انتقام لیتے ہیں اور اس کے بعد پھر کچھ نہ تھا۔

صفراوی مزاج انسان بہت ہی جلد غصہ کرنے لگتے ہیں ذراسی بات پر اور ہر موقعہ پر اسی سے ان کو سوداوی مزاج کہتے ہیں۔

گھنے آدمی بڑے دیر آشنا ہوتے ہیں اور چونکہ وہ اپنے مزاج پر قابو رکھتے ہیں ان کا غصہ مدتوں برقرار رہتا ہے۔ مکافات سے دل آسودہ ہو جاتا ہے کیونکہ انتقام سے غصہ دور ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس سے ایک طرح کی خوشی ہوتی ہے رنج کے بدلے اور اگر انتقام نہ ہو تو طبیعت پر ایک بوجھ رہتا ہے چونکہ وہ اپنے غصہ کو ظاہر نہیں کرتا اسی لئے کوئی اس کو سمجھا کر غصہ کو دفع نہیں کرسکتا

لہ خوس کے معنی سودا (ملا ہوا صفرا) کے ایکرو خوس سوداوی مزاج ۱۲ مترجم

اور غصہ کو آپ ہی آپ پی جانے (قہر درویش بجان درویش) کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے ٹھنڈے مزاج کے آدمی سب سے بڑھ کے اپنی جان کے لئے اور اپنے بہترین دوستوں کی ناچاقی کا باعث ہوتے ہیں۔

ہم ایسے لوگوں کو درشت مزاج کہتے ہیں جنکو ناواجب موقعوں پر غصہ آتا ہے اور حد جواز سے زیادہ اور زیادہ تر مدت کے لئے اور جو بغیر انتقام لئے یا تعزیر دئے پھر دوست نہیں ہوتے ایسے لوگوں کے ساتھ زندگی کاٹنا بہ نسبت[۱] اور لوگوں کے سخت مشکل ہوتا ہے ہم افراط یعنی تند مزاج کو عموماً بہ نسبت بلغمی مزاج کے خوشخوئی کا مقابل ٹھہراتے ہیں کیونکہ یہ اکثر پایا جاتا ہے کیونکہ انتقام لینا زیادہ تر طبیعت سے مناسبت رکھتا ہے بہ نسبت عفو کر دینے کے۔

غصہ کے بیان سے وہ بات ثابت ہوتی ہے جو پیشتر کہی جا چکی ہے کہ جائز طریقہ موضوع اور مدت غصہ کی محدود کرنا سہل نہیں ہے کہ غصہ کس حد تک جائز طور سے چلتا ہے اور کس حد سے غیر جائز ہو جاتا ہے کیونکہ ہم ایسے شخص کی سرزنش نہیں کرتے جو کسی قدر حد افراط یا تفریط کی جانب تجاوز کرے تاکہ وہ مستوجب ملامت کا ہو جائے یہ ایسا سوال ہے کہ اس کا فیصلہ عقلاً سہل نہیں ہے کیونکہ یہ تصدیق موقوف ہے خاص واقعات پر اور وہ ادراک کا معاملہ ہے۔ اس قدر بہر طور صاف ہے کہ اوسط خلقی حالت قابل ستائش ہے۔ یعنی وہ حالت جس میں ہمکو غصہ آجاتا ہے غصہ کو مستوجب شخص پر جائز موقعوں پر جائز طریقے سے وغیرہ وغیرہ درحالیکہ زیادتیاں اور کمیاں قابل ملامت ہیں خفیف ملامت کے قابل جبکہ اوسط سے تجاوز کمتر ہو اور زیادہ تر قابل ملامت اگر اوسط سے زیادہ تر تجاوز ہو اور انتہا درجہ کی ملامت کی سزاواری جبکہ حد اوسط سے بہت دور ہو جائے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہمکو اوسط سے تمسک کرنا چاہئے۔

---

[۱] یہاں عبارت میں مترجم نے کچھ تقدیم کی ہے ۱۲ مترجم۔

باب دوازدہم

یہ کافی بیان اس اخلاقی حالت کا ہے جس کو غضب سے تعلق ہے۔

خوشامدی

انسانی معاشرت میں عام طور کی زندگی اور قول اور فعل کے لزوم میں بعض اشخاص ایسے ہیں جو خوشامدی معلوم ہوتے ہیں وہ لوگ جو ہم کو خوش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس چیز کی ہم تعریف کرتے ہیں اس کی وہ بھی تعریف کرتے ہیں وہ کبھی ہماری مخالفت نہیں کرتے وہ اس سے بچتے ہیں کہ کوئی ان سے آزردہ نہ ہو ہر کسے کہ باشد۔ بعض ایسے ہیں جو بالکل ایسے لوگوں کے مدمقابل ہیں ہمیشہ ہماری مخالفت کرتے ہیں اور راس کی آزردگی کا خیال نہیں کرتے جو ان کی وجہ سے ہوگی ایسے لوگوں کو ترش مزاج اور جھگڑالو کہتے ہیں۔

ترش مزاج

پس یہ کافی طور سے ظاہر ہے کہ خلقی حالتیں جنکا بیان کیا گیا قابل ملامت ہیں اور یہ کہ درمیانی (یا اوسط کی) حالت جس کی خاطر کوئی شخص راضی ہوگا یا اسطرح متعرض ہوگا واجبی طور سے وہ قابل مدح ہے۔ اس درمیانی حالت کا کوئی نام نہیں ہے لیکن یہ تقریباً مشابہ ہے آشناخوئی سے کیونکہ وہ شخص جسکی یہ صفت ہو وہ ہمارے خیال سے نیک دوست ہونیکی صفت رکھتا ہے۔ اگرچہ آشناخوئی کے مفہوم میں دل کا لگاؤ بھی داخل ہے۔ یہ صفت اختلاف رکھتی ہے آشناخوئی سے کیونکہ یہ جذب طبیعت یا محبت کی صفت سے عاری ہے ایسے لوگوں کے ساتھ جو ہم صحبت ہوں۔ چونکہ یہ دوستانہ رغبت یا نفرت نہیں ہے جو ایسے شخص کو ان چیزوں کے موافق کرتا ہے جائز طریقے پر بلکہ اسی کی سیرت ہے۔ کیونکہ شخص اجنبی اور روشناس لوگوں کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کریگا جیسا دوستان موافق سے کرتا ہے۔ اتنی ہی احتیاط اس کو اجنبی اور روشناس لوگوں کی آزردگی کی ہوگی۔

آشناخوئی

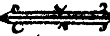
جبکہ عام الفاظ میں یہ کہا گیا ہے کہ ایسا شخص اور لوگوں کے ساتھ جائز طریقے سے معاشرت رکھے گا تو یہ اور اضافہ کرنا ہوگا کہ اپنی اس کوشش میں وہ کسی کو آزردہ نکرے اور لوگوں کی خوشی میں شریک ہو اس کا مطمح نظر شرافت سے نہ ملے گا اور وجوب اور شایستہ کی پاسداری کریگا۔ کیونکہ اس کو انسانی معاشرت کی خوشی اور رنج سے خاص تعلق ہے۔ جب کبھی شرافت کے مقتضا کے خلاف خوشی کی شرکت میں ضرر متصور ہوگا تو وہ ایسی شرکت پر معترض ہوگا اور رنج دینے کو ترجیح دیگا یا جب کوئی امر رسوائی کا موجب ہو اس کے فاعل کی سخت بدنامی یا ضرر ہوتا ہوگا درحالیکہ اس امر کی مزاحمت سے فی الجملہ رنج پہنچتا ہو تو وہ ہرگز اس امر کو قبول نہ کریگا بلکہ اعتراض کریگا۔

وہ ایک ہی دل سے اعلیٰ درجہ کے لوگوں سے اور عام لوگوں کے ساتھ میل جول نہ کریگا یا ان لوگوں کے ساتھ جنکو وہ خوب جانتا ہے اور ان لوگوں کے جن سے کچھ صورت آشنائی سی ہے اور اسی طرح اور امتیازات جو واقع ہوں لیکن وہ ہر فرقے کے ساتھ وہی سلوک کریگا جس کے وہ شایان ہیں۔ وہ بالذات خوشی کی فراوانی کو پسند کریگا اور تکلیف پہنچانے سے کانپے گا وہ نتائج کے خیال سے ہدایت لیگا اگر وہ فوری خوشی یا رنج سے بڑھے ہوئے ہوں یعنی جن میں شرافت اور شایستگی بڑھی ہوی ہو۔ دوسرے لفظوں میں وہ ذراسی تکلیف وہی جائز رکھے گا اگر انجام میں بڑی خوشی حاصل ہوسکتی ہو۔

یہی درمیانی یا اوسط سیرت ہے اگرچہ اس کا کوئی خاص نام نہو۔ لیکن اگر کوئی شخص دوسروں کی خوشی کے زیادہ کرنے میں کوشش کرتا ہے وہ یا تو یہ قصد کریگا کہ وہ خود خوشگوار ہو گو کہ اس کا کوئی بعید مقصود نہ ہو اس صورت میں اس کو صاحب مروت کہیں گے اور اگر اس کا کوئی ذاتی نفع ہو زر کی صورت میں یا اور اچھی چیزیں جو روپیہ سے ہم پہنچتی ہیں اور اس صورت میں اس کو خوشامدی کہینگے۔ اگر کوئی شخص بجائے ویگر ناگوار ہو ہر شخص کیلئے وہ بدخو اور جھگڑالو ہے جسکا اوپر ذکر ہوچکا ہے۔ خوشامد

طرفین اس صورت میں باہم دگر تقابل رکھتے ہیں نہ کہ اوسط ساتھ کیونکہ اوسطی حالت کا کوئی نام ہی نہیں ہے۔

باب سیزدہم



وہ درمیانی حالت لاف وگزاف جس کی ایک طرف ہے اس کا بھی یہی (چیز) اگرچہ ہے اور اس کا بھی کوئی نام نہیں ہے۔ لیکن ان حالتوں کا جاننا مفید ہوگا۔ کیونکہ اگر ہم اخلاقی حالتوں پر ایک ایک کرکے بحث کرلیں گے تو ہم سیرت کے واقعات کو بہتر سمجھ سکیں گے اور ہمکو یقین ہوجائیگا کہ فضیلتیں وسطی حالتیں ہیں اور یہ کلیہ ہمارے ہاتھ آجائے گا۔

جن لوگوں نے اپنی گفتگو اور معاشرت میں اپنا یہ مقصد قرار دیا ہے کہ لوگوں کو خوش کریں یا رنج دیں ان کا بیان ہوچکا۔ اب ہم ان لوگوں کا ذکر کریں گے جو سچے اور جھوٹے ہیں قول میں یا فعل میں یا اپنے دعووں میں۔

لاف وگزاف کرنے والا وہ ہے جو ایسی صفات کا اپنی ذات میں مدعی ہے جس کی دنیا قدر کرتی ہے اگرچہ وہ یہ صفتیں نہیں رکھتا یا رکھتا ہے مگر نہ اتنی جسکا وہ دعوے کرتا ہے۔ استہزا[1] کرنے والا اس کے برخلاف اپنی صفات کا دعوے نہیں کرتا بلکہ اپنی صفات کی مذمت کرتا ہے۔

اوسط میں وہ شخص ہے جس کا معاملہ سیدھا سادہ ہے وہ اپنی معاشرت اور گفتگو میں سچا ہے وہ جو صفتیں واقعی رکھتا ہے ان کو تسلیم کرتا ہے نہ ان میں مبالغہ کرتا ہے نہ ان کی مذمت کرتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص لاف زن بھی ہو اور استہزا کرنے والا بھی

---

[1] لفظ استہزا یا اڑونی یونانی لفظ آئرونیہ کا ٹھیک ہم معنی نہیں ہے وہ ایسی خصلت پر دلالت کرتا ہے جو اپنے کو گھٹا کے ظاہر کرتا ہے (جو اپنے کو گھٹا کر ظاہر کرے وہ منکسر ہے اور راستی کی صفت انکسار ہے) ۱۲ مترجم

خواہ کسی مقصد سے خواہ بلا کسی مقصد کے۔ لیکن ہر شخص کا قول اور فعل اور معاشرت اس کی سیرت کے موافق ہوتی ہے الّا یہ کہ اس کا کوئی مقصد ہی نہو۔

جھوٹ بذات خود کمینہ پن ہے اور قابل ملامت اور سچائی شرافت ہے اور قابل ستایش۔ اسی طرح سچا آدمی جو اوسط یا درمیانی درجہ پر ہو قابل ستایش ہے جھوٹا قابلِ مذمت بھی ہے اور کمینہ بھی خصوصاً لاف زن۔

ہم ان دونوں کا بیان کرتے ہیں اور سچے شخص سے ابتدا کریں گے۔ ہم ایکا ذکر نہیں کرتے جو قانونی معاہدوں میں سچا ہو یا تمام ایسے معاملات میں جو انصاف اور ناانصافی کے تحت میں داخل ہیں کیونکہ یہ امور ایک اور فضیلت سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ جہاں کہیں ایسے اہم امور زیر بحث نہوں کوئی شخص قولاً اور فعلاً معاشرت میں سچا ہو کیونکہ اس کی اخلاقی حالت میں سچائی ہے۔ ایسا شخص نیک معلوم ہوگا کیونکہ جو شخص سچائی کو دوست رکھتا ہے اور سچا ہے جہاں سچائی کی کچھ ایسی اہمیت نہیں ہے وہ ویسا ہی سچا ہوگا جہاں سچائی اہم امور سے ہے۔ وہ جھوٹ سے اجتناب کریگا اہم امور میں کیونکہ اس میں ذلت شامل ہے۔ اسلیئے کہ اس نے جھوٹ ہی سے اجتناب کیا ہے بغیر خیال اس کے نتائج کے لیکن ایسا اجتناب قابل مدح ہے۔ وہ اپنے میلان طبع سے حقیقت سے کسیقدر کم کے بیان کو ترجیح دیگا۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس میں زیادہ لطف ہے بہ نسبت اس کے کہ حقیقت سے بڑھا کے بیان کرے۔ کیونکہ ہر قسم کی فضولی مضر ہوتی ہے۔

جو شخص بڑی چیزوں کا دعوے کرتا ہے بہ نسبت اپنے مقدور کے اگر اسکا کوئی آخیری مقصد اس میں مضمر نہیں ہے۔ تو وہ کمینی سیرت کا آدمی ہے نہیں تو وہ جھوٹ بولنے سے خوش نہوتا وہ کچھ ایسا عیار تو نہیں ہے البتہ بے وقوف ہے۔ فرض کرو کہ کچھ مقصد بھی ہے اور یہ مقصد شوکت یا عزت ہے تو جھوٹا مدعی مثل لاف زن کے بہت زیادہ ملامت کا مستوجب نہیں ہے لیکن اسکا مقصد اگر زر ہے یا حصول زر کا وسیلہ تو اس کا چلن زیادہ تر ذلیل ہے۔

ادعا

باب چہار دہم

لاف زنی

لاف زن کی طینت کسی خاص قوت پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ خاص اخلاقی مقصد لاف زن کی ماہیت میں داخل ہے۔ کیونکہ وہ اپنی اخلاقی حالت اور اپنی سیرت کے لحاظ سے لاف زن ہے جیسے جھوٹا جو جھوٹ ہی سے خوش ہوتا ہے (بلکہ کسی اور مقصد کے)، یا اس لئے کہ اس کو ایک ذریعۂ شہرت یا نفع کا قرار دے۔ اسیطرح لاف زن کا مقصد اگر شہرت ہے تو وہ ایسے صفات کے حاصل ہونے کا دعوےٰ کریگا جس سے لوگ اس کی مدح سرائی کریں یا تہنیت دیں۔ لیکن اگر ایسے لوگوں کا مقصد نفع ہو تو وہ ایسی صفتوں کے مدعی ہوتے ہیں جو ان کے ہمسایوں کے لئے مفید ہو۔ اور اس کا ثبوت نہو سکے کہ وہ صفتیں ان میں موجود نہیں ہیں مثلاً پیشین گوئی کا ہنر یا طبابت۔ یہی سبب ہے کہ اکثر لاف زن ایسی ہی صفتوں کا ادعا کرتے ہیں اور ڈینگ کی لیتے ہیں کہ یہ صفتیں ان کی ذات میں موجود ہیں وہ بذات خود مفید صفتیں ہوتی ہیں اور ان کے نہ موجود ہونے کا ثبوت دشوار ہوتا ہے۔

استہزا کرنے والے دوسری طرف اپنے آپ کو گھٹا کے ظاہر کرتے ہیں وہ اپنا چال چلن نہایت نفیس دکھاتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی غرض کسی منفعت سے متعلق نہیں ہے بلکہ وہ کرو فر سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کو یہ شوق ہے کہ وہی صفات جن کا لاف زن کو ادعا ہے ان سے دست بردار ہو جائیں یعنی وہ صفات دنیا جنکی قدر کرتی ہے جیسا کہ طریقہ سقراط کا تھا۔ وہ لوگ جنکے دعوے ایسی چیزوں کے متعلق ہیں جو سبک اور مبتذل ہیں ایسے لوگ چھلیے کہے جاتے ہیں وہ سوائے تحقیر کے اور کسی چیز کے سزاوار نہیں ہیں۔

بعض اوقات خود استہزا لاف وگزاف معلوم ہوتا ہے جیسے لیسی ڈیمونیہ والوں کے لباس میں کیونکہ نقص میں مبالغہ کرنا ایک صورت لاف زنی کی ہے جیسے افراط میں مبالغہ۔ لیکن جو لوگ استہزا اعتدال کے ساتھ کام میں لاتے ہیں اور ایسے موقعوں پر جو بالکل آشکارا نہوں وہ ایک صورت نفاست کی دکھاتے ہیں۔

لاف زن مقابل راست باز آدمی کے ہے کیونکہ لاف زن استہزا کرنے والے سے بدتر ہے۔

نرمی اسی طرح زندگی میں داخل ہے جیسے کاروبار زندگی اور ایک عنصر نرمی کا کھیل کود اور تفریح ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں ایک میل جول کا ہے جو ذوق صحیح کے نزدیک گوارہ ہے حق باتیں کہنا ہوتی ہیں اور ان کے ادا کرنیکا طور بھی حق پر مبنی ہے اور یہی وصف اسکی سماعت پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن راست بازی سے گفتگو کرنے یا سماعت کرنے میں فرق پڑتے ہیں بموجب اس طبقۂ انسانی کے جو کسی کا مخاطب ہو یا جو سماعت کرتا ہو (کلّم الناس علیٰ قدر عقولہم = جیسے لوگ ہوں ویسا ہی کلام ہو)

یہ صاف ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں جیسے اور معاملات میں حد اوسط سے تجاوز کرنا ممکن ہے یا اس حد سے کم رہنا۔ پس وہ لوگ جو تمسخر میں حد مناسب سے آگے بڑھجاتے ہیں وہ مسخرے اور عامیانہ آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ ہنسی مذاق پر وہ تلے ہوے ہیں چاہیے کچھ ہی کیوں نہو۔ ان کو متانت اور تہذیب کی بات چیت سے کوئی غرض نہیں دل لگی سے مطلب ہے خواہ اس شخص کو جسکی ہنسی اڑائی جاتی ہے اس کو رنج ہی کیوں نہ پہنچے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو نہ خود کوئی مذاقیہ فقرہ کہتے ہیں بلکہ جو شخص ہنسی مذاق کرتا ہے اس سے سخت آزردہ ہوتے ہیں ایسے شخص کو کھرا اور اجڈ کہتے ہیں۔

تمسخر

اجڈ

وہ لوگ جنکا مذاق سلیم ہے ان کو بذلہ سنج (حاضر جواب) کہتے ہیں۔ یہ نام دلالت کرتا ہے ان کے اس ہنر کے گاہ گاہ دل خوش کن وصف پر۔ ان اوقات کو جو خوشی وخرمی کا باعث ہوتے ہیں ان کی سیرت کی تحریک کہہ سکتے ہیں لیکن تمسخر کے مضامین کو چونکہ دور تلاش کرنا نہیں

ہوتا اور دل لگی اور جہل میں اکثر اشخاص افراط کی طرف مائل ہیں اور جہاں دیکھو اس کا چرچا ہے لہذا جو لوگ حقیقۃً بذلہ سنج اور تیز فہم ہیں انھیں کے ساتھ مسخروں کو بھی تیز فہم کہدیتے ہیں کیونکہ وہ بھی دل کے بہلانے والے ہوتے ہیں - لیکن یہ صاف ظاہر ہے حسب تقریر گذشتہ کہ دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے -

اوسط کی حالت کا وصف سلیقہ ہے - سلیقہ شعار انسان ایسی گفتگو کریگا اور سنیگا جو معزز آدمی کی شان کے شایان ہو - کیونکہ ایسا اندازِ گفتگو موجود ہے جسکو ایک معزز شریف آدمی اپنی شان کے لائق سمجھکے استعمال کرتا ہے اور ایسی گفتگو کو سننا پسند کرتا ہے ایک شریف آدمی کے مذاق میں اور کمینہ کے مذاق میں فرق ہے اور اسی طرح ایک تعلیم یافتہ شخص اور غیر تعلیم یافتہ شخص کے مذاق اور طرز گفتگو میں ہم قدیم کمیڈی اور جدید کمیڈی کو مقابلہ کرکے ملاحظہ کرسکتے ہیں - قدیم میں فحش عبارت مضحک ہوتی تھی اور جدید میں صرف کنایہ سے مطلب نکالتے ہیں اور شایستگی کے اعتبار سے دونوں میں بڑا فرق ہے -

کیا اچھی دل لگی کرنے والے کی یہ تعریف ہے کہ اُس کی زبان ایک شریف آدمی کے لائق ہو یا وہ جو سامعین کو رنج نہیں دیتا بلکہ خوش کرتا ہے ؟ ایک نکتہ کا فیصلہ بہت دشوار ہے کیونکہ مختلف اشیا ہیں جو بعض اشخاص کے لئے قابل تنفر ہیں اور بعض کے لئے خوشگوار ہیں - لیکن وہ گفتگو جسکو کوئی سنتا ہو وہ ایسی گفتگو ہوگی جس کو وہ خود کام میں لاتا ہے - کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا ہی مذاق کریگا جس کو وہ خود سن سکتا ہے - بعض ایسے مذاق ہیں جنکو ایک شریف آدمی نہ کرے گا کیونکہ تمسخر ایک طور کی توہین ہے اور بعض قسمیں توہین کی ایسی ہیں جو قانوناً ممنوع ہیں - مقنن کو لازم تھا کہ بعض اقسام کے مذاق کو بھی ممنوع قرار دیتا -

شایستہ شریفوں کی یہ اخلاقی حالت ہے ایسا شخص گویا اپنے لئے خود ہی قانون ہے پس یہ اوسط یا درمیانی سیرت ہے خواہ اس کو سلیقہ کہو خواہ ذکاوت - مگر مسخرہ اپنے مذاق کی سمجھ کا غلام ہے نہ وہ اپنی ذات کو چھوڑے گا

نہ اور کسی شخص کو جس پر قہقہہ لگا سکیں اور وہ اسی زبان میں گفتگو کریگا کہ کوئی شائستہ انسان اس کو اختیار نہیں کر سکتا بلکہ اس کے سننے سے بھی کانوں پر ہاتھ دھریگا۔

اجڈ وہ شخص ہے جو معاشرت کے قابل ہی نہیں ہوتا وہ کوئی اچھی بات خود نہیں کہتا اور ذرا سی بات پر بگڑ جاتا ہے لیکن تفریح طبع اور مذاق ضروری عناصر ہیں زندگی کے لئے۔

پس اوسط کی حالتیں زندگی میں جن کا بیان ہوا تین ہیں یعنی دوست مزاجی، صدق، بذلہ سنجی۔ ان سب کو تعلق ہے معاشرت سے بعض اقوال و افعال میں۔ ان میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ان میں ایک کو تعلق ہے سچائی سے اور دوسروں کو لذت سے اور ان دو میں سے ایک تفریح کی مد میں داخل ہے اور دوسرے کو زندگی کے ربط و ضبط سے تعلق ہے۔

باب پانزدہم

شرم

شرم

شرم کے احساس کو فضیلت کہنا صحیح نہیں ہے یہ ایک جذبہ ہے نہ کہ کوئی اخلاقی حالت۔ کم از کم یہ ہے کہ اس کی تعریف اس طرح کی جائے کہ شرم ایک قسم کا خوف ہے رسوائی سے۔ اور اپنے اثر میں یہ تشابہ ہے خطرات کے خوف سے کیونکہ جب لوگوں کو شرم آتی ہے تو وہ جھیپ جاتے ہیں (ان کا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے) اور جب موت کا خوف ہوتا ہے تو ان کا چہرہ زرد ہو جاتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ دو نو انفعالی حالتیں ہیں اور ایک اعتبار سے دو نوں جسمانی حالتیں ہیں اور یہ علامت جذبہ کی ہے نہ کہ اخلاقی حالت کی۔

یہ جذبہ وہ ہے جو کہ مخصوص ہے جوانی سے نہ کسی اور زمانۂ حیات سے۔ ہم یہ سوچتے ہیں کہ جوان کو شرم کا اظہار لازم ہے اور چونکہ ان کی زندگانی کا نظام جذبات پر ہے اور یہ زمانہ اغلاط سے بھرا ہوا ہوتا ہے شرم ہی ان کو غلطیوں سے روکتی رہتی ہے۔ پھر جبکہ ہم جوان کی مدح میں شرم کے اظہار کو لیتے ہیں کوئی شخص بوڑھے کے شرم آلود چہرے کی مدح نہ کریگا کیونکہ ہم یقین کرتے ہیں کہ بوڑھے کو شایاں نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو شرم کا باعث ہو۔ نہ کوئی نیک آدمی شرمندہ ہوگا کیونکہ شرم زشت کرداری سے ہوتی ہے تاکہ وہ بدکرداری نہ کرے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بعض چیزیں درحقیقت شرمناک ہیں اور بعض ایسی ہیں جو ایسی سمجھی جاتی ہیں چاہیئے کہ لوگ ان میں سے کسی کے مرتکب نہ ہوں اور اسی لئے انکو

شرمندہ بھی نہ ہونا چاہیئے - کمینہ اخلاق کے آدمی ایسا کام کرینگے جو شرمناک ہو۔
ایسے شخص کا تصور جو ایسی اخلاقی حالت میں زندگی کرتا ہو کہ اگر وہ ایسا
کوئی کام کرے تو وہ شرمندہ ہو اور اسکا اپنے آپ کو نیک سمجھنا باطل ہے
کیونکہ شرم صرف فعل ارادی ہی پر ہوتی ہے اور نیک آدمی کبھی ایسا کام نہ کرے گا
جو کمینہ پن ہو - البتہ شرم ہو سکتا ہے کہ نیکی ہو صرف بالفرض اس کا یہ مفہوم ہے
کہ اگر کوئی خاص طور سے فعل کا مرتکب ہو تو وہ شرمندہ ہو لیکن نیک آدمی میں
کوئی چیز فرضی نہیں ہوتی - پھر اگر مان لیا جاے کہ بے شرم ہونا فرومایگی ہے
اور شرمناک کام کرکے شرم کو محسوس نہ کرنا تو ہم کو ایسے نتیجہ کے نکالنے کی ضرورت
نہیں ہے کہ ایسے کام کرنا اور ان کے ارتکاب پر شرمندہ ہونا۔
اسی طرح زہد[1] کوئی فضیلت نہیں ہے بلکہ ایک مرکب حالت ہے
جیساکہ ہم عنقریب[2] بیان کریں گے اب ہم عدل پر غور کریں گے ۔

---

[1] زہد اور شرم میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ زہد میں بری خواہش منوی ہے اور شرم برے
کام کے ارتکاب پر دلالت کرتی ہے ۱۲ مترجم
[2] عنقریب سے مراد ہے مقالۂ ہفتم۔

مقالہ پنجم

باب اوّل

عدل

عدل

اب ہم عدل اور ظلم پر بحث کریں گے۔ ہم کو اس پر غور کرنا ہے کہ ایسے افعال کی کیا صفت ہے جن پر عدل یا ظلم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور کس معنی سے عدل ایک وسطی حالت ہے اور وہ طرفین کیا ہیں جن کے درمیان عدل واقع ہوا ہے۔ اس بحث میں ہم اسی مسلک پر چلیں گے جو اور فضیلتوں کے بیان میں ہم نے اختیار کیا تھا جن کا ذکر ہو چکا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اصطلاح عدل کو استعمال کرتا ہے وہ اس سے ایک خلقی حالت مراد لیتا ہے جو لوگوں کو ایسے کام کے قابل کر دیتا ہے جو عادلانہ ہو اور کس لیئے وہ اپنے فعل اور نیت سے عادل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ظلم بھی ایک خلقی حالت ہے جس سے لوگ اپنے فعل اور نیت سے ظالم ہو جاتے ہیں۔ ہم یہ معمولی تعریف عدل اور ظلم کی ابتدا میں مانے لیتے ہیں۔ ہم عدل کو ایک خلقی حالت سمجھتے ہیں اور ظلم ایک اور خلقی حالت ہے کیونکہ خلقی حالتیں ایک اعتبار سے علموں اور قوتوں سے مختلف ہیں جبکہ بظاہر ایک ہی قوت یا علم ضدین پر صادق آتا ہے۔ دو متضاد خلقی یا طبعی حالتوں سے ایک کا اطلاق ضدین پر نہیں ہو سکتا: مثلاً صحت ایسے نتائج نہیں پیدا کرتی جو صحت کی ضد ہو بلکہ ایسے ہی نتائج پیدا کرتی ہے جو صحیح ہوں۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کی تندرستی کی رفتار ہے جب وہ اس طرح چلے جیسے تندرست آدمی چلتا

یہ اکثر ممکن ہے کہ متضاد خلقی حالتوں سے ایک کو دوسری سے امتیاز کرلیں یا خلقی حالتوں کو ان کے آثار سے امتیاز کریں یعنی ان کے اسباب اور نتائج سے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ صحت کی اچھی حالت کیا ہے۔ یہ بھی فوراً ۱۰ واضح ہو جاتا ہے کہ خراب حالت کیا ہے یا یہ کہ اچھی حالت ان حالات سے ظاہر ہو جاتی ہے جن سے اچھی حالت صحت کی پیدا ہوتی ہے اور وہ حالات جن سے اچھی صحت پیدا ہوتی ہے صحت کی اچھی حالت سے کیونکہ اگر اچھی حالت صحت کی وہ حالت ہے جس میں بدن فربہ ہوتا ہے اس کا یہ ضروری نتیجہ ہے کہ خراب حالت صحت کی وہ ہے جس میں بدن لاغر ہوتا ہے اور یہ کہ جو چیز بدن کی فربہی پیدا کرتی ہے وہی چیز ہے جو صحت پیدا کرتی ہے۔

اور یہ بھی کلیہ قاعدہ ہے کہ اگر دو متضاد حدوں سے دو معنی میں استعمال ہوتا ہو تو دوسرا (جو اس کا ضد ہے) وہ بھی دو معنی میں مستعمل ہوگا۔ مثلاً لفظ عادل کے چند معنی ہیں اسی طرح لفظ ظالم کے بھی چند معنی ہیں۔

یہ معلوم ہوتا ہے لفظ عدل اور ظلم دو معنی سے مستعمل ہیں۔ لیکن چونکہ وہ معنی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں ان کا اشتراک یا ترادف نظر سے بچ جاتا ہے ایسا نہ ہو اگر مختلف معانی بالکل جدا جدا ہوں کیونکہ فرق بالکل بین ہوتا، جبکہ خارج میں اس کی صورت ظاہر ہو مثلاً جو ابہام یونانی لفظ کلیس کے معنی میں ہے کیونکہ ایک معنی اس کے ہنسلی کی ہڈی کے ہیں دوسرے کنجی جو دروازوں کے مقفل کرنے کے لئے کام آتی ہے۔

بابِ دُوم
عدل اور ظلم کے مختلف معنی

ضرور ہے کہ مختلف مفہوم جس سے کسی شخص کو ظالم کہتے ہیں دریافت کیئے جائیں۔ جو شخص ملکی قانون کو توڑتا ہے اس کو بھی ظالم کہتے ہیں۔ وہ بھی ظالم کہا جاتا ہے جو کسی چیز میں اپنے حصہ سے زیادہ لیتا ہے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ عادل وہ شخص ہے (۱) جو قانون کا پابند ہے (۲) وہ جو ایماندار ہے پس (۱) قانون کی پابندی (جائز ہونا) کیا ہے (۲) ایمانداری (راست بازی) کیا ہے۔ ظلم (ناانصافی) کیا ہے (۱) ناجائز ہونا (۲) ناراستی۔

باب سوم

عدل اور ظلم کے مقامات

پس ظالم دوسرے معنی کے لحاظ سے وہ ہے جو اپنے حق سے زیادہ لیتا ہے۔ اس کو اشیا سے کام پڑیگا۔ نہ ہر شے سے بلکہ اُن چیزوں سے جو دولت میں شامل ہیں جو مطلقاً مال کہے جاتے ہیں نہ باضافت شخص واحد وہ ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے انسان دعائیں مانگتا ہے اور جستجو میں کرتا ہے۔ لیکن اُس کو چاہئے کہ ایسی چیزوں کے لئے دعا مانگے کہ جسطرح یہ چیزیں مطلقاً اچھی ہیں اسی طرح اسکی نسبت سے بھی اچھی ہیں اور ایسی ہی چیزوں کو پسند کرے جو اُن کے لئے اچھی ہیں۔

بے انصاف آدمی ہمیشہ اپنے حصہ سے زائد لینا پسند نہیں کرتا بلکہ بخلاف اس کے اپنے حصہ سے کمتر لینا پسند کرتا ہے۔ ایسی چیزیں جو مطلقاً بری ہیں۔ لیکن چونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو برائیوں سے جو کمتر ہو وہ بھی ایک معنی سے اچھی ہے اور اپنے حصہ سے زائد لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو چیز اچھی ہے اس میں سے اپنے حصہ سے زائد۔ تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اپنے حصے سے زائد لیتا ہے۔ ایسا شخص بے ایمان کہا جاتا ہے کیونکہ بے ایمانی ایک عام اور جامع لفظ ہے۔

قانون کا توڑنے والا ہمارے نزدیک ظالم ہے اور قانون پر چلنے والا عادل ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ جو چیز قانون کے موافق ہے وہ ایک معنی سے عادل ہے کیونکہ جن چیزوں کو صاحب اختیار واضع قانون نے وضع کیا ہے وہ قانون کے موافق ہیں۔ اور ان سب چیزوں کو ہم عادلانہ

کہتے ہیں قانون ہر مضمون پر کچھ کلام کرتا ہے۔ اس نظر سے کہ قوم کے اغراض اس سے متعلق ہیں باعتبار کل قوم کے یا اُن لوگوں کے جو بہترین اشخاص ہیں اور جو شہر کے باشندے پیشتر وہیں خواہ نیکی (فضیلت) کے بارے میں کلام ہو یا کسی ایسے ہی مفہوم سے۔ لہذا ایک ہی مفہوم ہے جس سے ہم لفظ عادل کو استعمال کرتے ہیں اس سب کا رجوع سعادت یا سعادت کے عناصر جو کسی متمدن جماعت میں ہوں ان کے پیدا کرنے اور برقرار رکھنے کی جانب ہے۔ قانون ہمکو حکم دیتا ہے کہ ہم ایک شجاع آدمی کے فرائض بجالائیں نہ یہ کہ جنگ کی صفوں سے بھاگ کھڑے ہوں یا ہتھیار ڈالدیں۔ ایک عفیف شخص کے سے کام کریں یعنی زنا اور پردہ دری سے اجتناب کریں یا شریف آدمی کے سے اعمال بجالائیں دست درازی اور دشنام دہی سے باز رہیں اور یہی حال جملہ نیک خصائل و رذائل کا ہے۔ بعض کاموں کا حکم دیا گیا ہے اور بعض سے منع کیا گیا ہے اور یہ جملہ افعال نیک دلی اور حق دوستی سے کئے جائیں جبکہ قانون جائز طریقے سے وضع کیا گیا ہوا اور ایسے دل سے وہ افعال بجالائیں جو مثل پہلی صورت کے جواز نہ رکھتا ہو جبکہ قانون وقتی ضرورت سے بنا لیا گیا ہو۔

پس عدل جسکی یہ تعریف کی گئی ایک کامل فضیلت ہے اگرچہ مطلقاً کامل نہیں بلکہ باضافت کسی شخص کے ہمسایہ لوگوں کے کامل فضیلت ہے اسی لیئے یہ عدل ہی ہے جو اکثر اعلے درجے کی فضیلت خیال کی جاتی ہے اسکی شان و شوکت صبح[1] اور شام کے ستاروں سے بڑھی ہوی ہے یا جیسے فی المثل کہا گیا ہے۔

عدالت جملہ فضائل کا خلاصہ ہے۔[2]

یہ اعلی درجے کے مفہوم سے کامل فضیلت ہے چونکہ یہ کامل فضیلت کی مزاولت ہے۔ یہ اس وجہ سے بھی کامل ہے کہ جو شخص اس پر قبضہ رکھتا ہے وہ اپنی فضیلت کو بہ نسبت اپنے ہمسایوں کے اس کو کام میں لاسکتا ہے

[1] بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کوئی مصرع یا جزو شعر ہے ۱۲ مترجم

[2] یہ مصرع تھیوگنس نوسی لیڈ لیس اور دوسرے شعرا کی طرف منسوب ہے ۱۲ مترجم

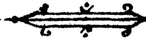
نہ صرف بذاتِ خود۔ کیونکہ ایسے اشخاص میں جو فضیلت کو بجائے خود ظاہر کر سکتے ہیں اور بمقابلہ اپنے ہمسایوں کے اس کے اظہار کے قابل نہیں ہیں۔ لہٰذا بیاس کے مقولہ کا مفہوم بہت خوب ہے کہ "کام سے انسان کا ظہور ہوتا ہے" کیونکہ جو شخص کام کرتا ہے اس کو دوسرے لوگوں کے ساتھ تعلق اور معاشرت ہوتی ہے۔ لہٰذا عدالت ہی ایک ایسی فضیلت ہے جس سے دوسروں کی بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اس کے مفہوم ہی میں دوسروں کے ساتھ تعلق پایا جاتا ہے کیونکہ یہ کسی اور شخص کے اغراض کو ترقی دیتی ہے خواہ یہ دوسرا شخص حاکم ہو خواہ ایک ہموطن باشندہ شہر ہو۔

چونکہ سب سے بدتر انسان وہ ہے جو اپنی زندگی میں اور دوستوں کے تعلقات میں فرومائیگی کا اظہار کرتا ہے۔ اور بہترین انسان وہ ہے جو اپنی حیات میں اور دوسروں کے ساتھ تعلقات میں فضیلت کا اظہار کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک دشوار کام ہے۔

لہٰذا عدالت اس معنی سے فضیلت کا جزو نہیں ہے۔ بلکہ پوری فضیلت ہے اس کا مقابل ظلم (ناانصافی) کسی رذالت کا جزو نہیں ہے بلکہ پوری رذالت ہے۔ اگر دریافت کیا جائے کہ فضیلت اور عدالت میں کیا فرق ہے اس معنی کے اعتبار سے تو بیان مذکور سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ دونوں ایک ہیں لیکن ضمنی مفہوم میں فرق ہے۔ خلقی حالت کو جب بہ نسبت دوسروں کے اعتبار کریں تو عدالت ہے اور اگر مطلقاً اعتبار کریں ایک خلقی حالت کی حیثیت سے تو وہ فضیلت ہے۔

باب چہارم

عدالت بہ اعتبار جزء فضیلت کے



لیکن ہم عدالت سے جزء فضیلت کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں کیونکہ ایسی عدالت بھی موجود ہے جو ایک جزء کی حیثیت رکھتی ہے اسی طرح ایک جزوی ظلم ہے جس پر بحث ہوتا ہے۔ ہم اس جزوی ظلم کو اس واقعہ سے استدلال کر سکتے ہیں۔ ایک شخص ہے جو کسی اور قسم کی شرارت کا اپنے فعل میں مظہر ہوتا ہے گو کہ وہ ظالمانہ فعل کا ارتکاب کرتا ہے وہ اپنے واجبی حق سے زیادہ نہیں لیتا مثلاً اگر کوئی شخص اپنی سپر پھینک دیتا ہے بزدلی سے یا مزاج کی برہمی سے خراب الفاظ منہ سے نکالتا ہے یا بخل کی وجہ سے مالی مدد سے انکار کرتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنے حصہ سے زیادہ لیتا ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ رذالت کی مختلف صورتوں سے کسی ایک کا مرتکب نہیں ہوتا اور نہ ان سب کا بلکہ یہ ایک نوع رذالت کی ہے۔ جیسا کہ صاف ظاہر ہے کیونکہ اس کا فعل قابل سرزنش ہے یا دوسرے الفاظ میں ظالمانہ ہے۔ ایک پایہ اور ظلم (ناانصافی) ہے گویا کہ وہ ایک جزء ظلم کا ہے۔ اس حیثیت سے کہ ظلم ایک کامل شئے ہے اور ایک مفہوم ظالم کا ہے جس میں یہ (جس کا ابھی مذکور ہوا) ایک جزء ہے گویا ظلم یا قانونا ممنوع کے پوری ساحت کا ایک جزء ہے۔

ظلم جزء ہونے کی حیثیت سے

ؔ انگریزی لفظ ان جسٹ اور ان جسٹس کے معنی محدود ہیں یونانی لفظ ائیڈیکن ائیڈیکمین کے مقابلہ میں جس کا یہاں استعمال ہوا ہے۔ جو شخص اپنی سپر جنگ میں پھینک دیتا ہے اس کے اس فعل کو ظالمانہ نہیں کہتے۔ ۱۲ مترجم۔

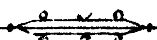
پھر مثلاً کوئی شخص زنا کا مرتکب ہوتا ہے نفع کے لئے اور اس سے روپیہ کماتا ہے جبکہ دوسرا شخص کچھ صرف کرتا ہے اور نقصان اٹھاتا ہے صرف اسلئے کہ اس کو لذت حاصل ہو اس صورت میں دوسرا شہوت پرست ہے نہ وہ جو اخذ زر کرتا ہے پہلا ظالم ہے شہوت پرست نہیں ہے اور سبب صاف ظاہر ہے کہ پہلے شخص کا مقصد استحصال لذت نہ تھا بلکہ نفع پھر جبکہ یہ ممکن ہے کہ جملہ ظالمانہ افعال کو یا جرموں کو کسی خاص رذالت سے منسوب کریں مثلاً عدم اجتناب کی طرف زنا کو منسوب کریں اور لشکر سے بھاگنے کو بزدلی کی طرف اور غضب کی طرف مارپیٹ کو اور جب کوئی صورت ظالمانہ نفع کی ہو اس کو کسی رذالت کی طرف منسوب نہیں کرسکتے الا ظلم کی طرف -

پس یہ ظاہر ہے کہ علاوہ کلی[1] ظلم کے ایک اور خاص ظلم ہے جس کا یہی نام ہے - چونکہ اس کی تعریف ایک ہی جنس کے تحت میں ہے لہذا دونوں کا اثر اور لوگوں کی نسبت سے ہوتا ہے - لیکن ایک تعلق عزت سے یا ملکیت سے یا عافیت سے یا جو کوئی جامع اسم ان سب چیزوں کے لئے رکھ سکیں اور یہ انتفاع کی خوشی کے باعث سے ہے اور دوسری کو تعلق ہے خلقی فعل کی پوری دکرہ ، وسعت سے -

---

[1] چونکہ کلی اور جزئی ظلم نوعیت سے مختلف ہیں تو یہ مشترک لفظ ہے اور چونکہ یہ ایک ہی عنوان کے ماتحت ہیں لہذا مترادف ہیں - ۱۲ مترجم

باب پنجم
دو قسمیں فضیلت اور ظلم کی



پس یہ صاف ظاہر ہے کہ عدالت کی مختلف انواع کی قسمیں ہیں اور ایک قسم ایسی ہے جو کامل فضیلت سے مختلف ہے۔ ہمکو چاہیئے کہ اس کی ماہیت اور صفت دریافت کریں۔

ظالم کی تعریف دو معنی سے لیگئی یعنی ایک وہ جو خلاف قانون ہے دوسری وہ جو بے ایمانی ہے اسی طرح عادل بھی جو قانون کے موافق یا صاحب ایمان ہے پس ظلم کے بارے میں بیان ہوچکا ہے کہ وہ مطابق یا ہمراہ قانون کی مخالفت کے ساتھ لیکن خلاف ایمان ہونا اور خلاف قانون ہونا ایک ہی شئے نہیں ہے بلکہ ان میں جزو اور کل کی نسبت ہے جو خلاف ایمان ہے وہ ہمیشہ خلاف قانون ہے لیکن جو خلاف قانون ہے ضرور نہیں کہ ہمیشہ خلاف ایمان ہو پس اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ لفظ ظالم اور ظلم جبکہ اپنے محدود معنی میں استعمال کیے جائیں تو ان کے معنی مختلف ہیں ان ہی لفظوں کے معنی سے جب وہ وسیع معنوں کے لیئے بولے جائیں اور ان میں نسبت جزو اور کل کی ہوتی ہے کیونکہ ظلم ایک جزو ہے کلی ظلم کا اور اسی طرح یہ عدالت جزو ہے کلی عدالت کا پس ضرور ہے کہ جزئی عدالت اور جزئی ظلم کہا جاوے اور اسی طرح عادل اور ظالم جزئی مفہوم میں استعمال کیئے جائیں۔

کلی عدالت

اب ہم عدالت اور ظلم کو جو مطابق کامل فضیلت اور کامل رذالت کے ہیں علٰحدہ رکھتے ہیں پہلی کامل فضیلت کی مزاولت ہے۔ اور دوسرا کامل رذالت کی دوسرے لوگوں کی اضافت سے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ عادل اور ظالم جو مطابق کلی عدالت اور ظلم کے ہیں ان کا فیصلہ کسطرح سے ہو۔ اکثر وہ افعال

جو قانون پیش کرتا ہے ، ایسے افعال ہیں جو کامل فضیلت سے صادر ہوتے ہیں کیونکہ قانون ہمکو حکم دیتا ہے کہ ہر فضیلت کی مزاولت کریں اور نہی کرتا ہے کہ ہر رذالت کے ارتکاب سے باز رہیں - لیکن وہ اسباب جو کامل فضیلت کی پیدائش کے باعث ہوتے ہیں وہ ایسے قانونی مجارے ہیں جو اہل شہر کے فرائض کی تعلیم کے لئے نافذ ہوئے ہیں - مگر وہ تعلیم فرد انسان کی ہے جو اس کو اچھا شہری نہیں بلکہ اچھا انسان بناتی ہے - وہ اس کے بعد ضرورتاً متعین ہوں گے کہ آیا یہ شعبہ فن تمدن کا ہے یا کسی اور علم و فن کا کیونکہ جملہ صورتوں میں نیک آدمی ہونا اور نیک شہری دونوں ایک ہی نہیں۔

جزئی عدالت کی دو قسمیں

جزئی عدالت کی دو قسمیں ہیں اور عادلانہ فعل کی جو کہ جزئی عدالت کے مطابق ہے ایک تو تقسیم اعزاز یا دولت یا اور چیزوں کی جن کی تقسیم ارکان اجتماع میں ہوتی ہے جیسے اس مقام پر ہے کہ ایک شہری کا حصہ دوسرے شہری کے مساوی یا غیر مساوی ہو اور دوسری قسم غلط کی تصحیح کرتی ہے ذاتی معاملات میں اس دوسری قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ذاتی معاملات (۱) ارادی (۲) غیر ارادی ہوتے ہیں - ارادی معاملات اس قسم کے ہیں جیسے خرید و فروخت قرض دینا سود پر ضمانت دینا قرض دینا بلا سودی روپیہ کو امانت میں رکھنا اجارہ دینا اور یہ اس لئے ارادی کہے جاتے ہیں کیونکہ مبدا ان معاملات کا ارادی یعنی ان معاملات میں لوگ اپنے آزاد و ارادہ سے پڑتے ہیں - غیر ارادی معاملات بھی یا (۱) خفیہ ہوتے ہیں مثلاً چوری زنا زہر خورانی قلتبانی غلاموں کو اغوا کر کے مالکوں کے پاس سے بھگا دینا - قتل جھوٹی گواہی ۰ یا (۲) شدید جیسے مار پیٹ حبس قتل زنا بالجبر کسی عضو کا کاٹ ڈالنا (مثلہ) اتہام و گستاخانہ سلوک -

---

لہ یہ وعدہ ارسطاطالیس نے اس کتاب میں نہیں پورا کیا بلکہ یہ سوال جو یہاں پیدا کیا گیا ہے اس پر کتاب تمدن پالیٹکس مقالۂ سوم باب ۴ میں غور کیا جائیگا اس بات کو سمجھ لینا چاہیئے کہ ارسطاطالیس کے نزدیک علم اخلاق ایک شعبہ علم تمدن کا ہے ۱۲ مصا

باب ششم

تقسیمی عدالت

جیسے کوئی شخص جو ظالم ہے وہ بے ایمان ہے اور جو چیز ظالمانہ ہے وہ بے ایمانی کی چیز ہے یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی صورت اوسط کی ہے بے ایمانی اور عدم مساوات کے اعتبار سے یہ اوسط وہی ہے جو کہ ایمانداری اور مساوات ہے۔ کیونکہ کسی فعل کی کچھ ماہیت ہی کیوں نہو جس میں زیادتی اور کمی ممکن ہے اسمیں ایمانداری اور مساوات بھی ممکن ہے۔

اگر وہ چیز جو ظالمانہ ہے وہ بے ایمانی اور جو عادلانہ ہے وہ ایمانداری ہے اس کو ہر شخص بلا حجت دیکھ سکتا ہے۔

لیکن چونکہ جو ایمانداری یا مساوات ایک اوسط ہے درمیان طرفین کے تو جو چیز عادلانہ ہے وہ ایک اعتبار سے ایک اوسط ہے۔ لیکن ایمانداری یا مساوات دو شخصوں یا دو چیزوں پر دلالت کرتی ہے کہ از کم اُس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیز عادلانہ ہے وہ اوسط ہے۔ یہ کہ ایمانداری یا مساوی جو کہ مضاف ہو بعض اشخاص کی طرف۔ اِس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ ازبسکہ یہ اوسط ہے تو یہ وسط ہے درمیان دو طرفوں کے یعنی افراط و تفریط اور جس حد تک یہ عادلانہ ہے یہ مضاف ہے بعض اشخاص کی جانب۔ لیکن اگر ایسا ہو تو پھر جو عادلانہ ہے وہ دلالت کرتا ہے کم از کم چار حدود پر کیونکہ اشخاص جنکی اضافت سے یہ

؎ ایمانداری یا مساوی لیکن ایمانداری تقسیم میں موجود نہیں ہو سکتی جبتک وہ قابل (قبول کرنیوالے) نہوں اور نہ مساوات ہو سکتی ہے جبتک کہ اشیا کی تقسیم نہو ۱۲ مترجم۔

عادلانہ ہے دو ہوں گے اور اشیا جو اس میں شامل ہیں اسی طرح دو ہوں گے اور بھی اگر اشخاص مساوی ہوں تو اشیا بھی مساوی ہوں گے کیونکہ وہ نسبت جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ہے وہی نسبت ایک شخص کو دوسرے شخص سے ہے۔ کیونکہ اگر اشخاص مساوی نہوں گے تو وہ حصے بھی برابر کے نہ پائیں گے۔ فی الواقع مبداء لڑائیوں کا اور شکایتوں کا یا تو یہ ہے کہ لوگ جو مساوی ہیں ان کو غیر مساوی حصے ملتے ہوں یا لوگ جن میں برابری نہیں ہے اُن کو برابر کے حصے ملتے ہوں جو اُن کو تقسیم کئے گئے ہیں۔ یہی صدق صاف صاف اصول لیاقت سے بھی واضح ہوتا ہے کیونکہ ہر شخص اس کو تسلیم کرتا ہے۔ تقسیم میں انصاف کا تعین کسی قسم کی لیاقت سے ہوتا ہے فقط سب لوگ لیاقت کا ایک ہی مفہوم نہیں سمجھتے۔ جمہوریہ[1] کے قائل آزادی کو لیاقت سمجھتے ہیں۔ اولیگارکی چند کی حکومت ماننے والے دولت اور شرافت کو شرفائیت کے ماننے والے نیکی یا فضیلت کو۔

پس عدالت ایک قسم کا تناسب ہے کیونکہ تناسب مجرد[2] مقدار ہی سے مخصوص نہیں ہے بلکہ عموماً مقدار سے تعلق رکھتا ہے۔ تناسب نسبتوں کی مساوات ہے اور چاروں حدوں پر دلالت کرتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ منفصل[3] تناسب میں چار حدیں ہوتی ہیں لیکن متصل تناسب پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ کیونکہ متصل تناسب میں ایک ہی حد کو بجائے دو کے استعمال کرتے ہیں یعنی وہ حد مکرر آتی ہے۔ مثلاً ا کو جو نسبت ہے ب سے

---

[1] ڈیماکریسی حکومت ملی اولنگارکی حکومت بعض منتخب لوگوں کی انتخابیت ارسطاکریسی حکومت شرفا ۱۲ مترجم

[2] جزو مقدار جیسے مثلاً اعداد ایک دو تین چار وغیرہ نہ کہ دو گھوڑے تین گائے چار بیل وغیرہ۔ مجرد محض عدد بلا لحاظ معدود علم ارثماطیقی جس کی بحث ساتویں آٹھویں مقالوں میں اقلیدس کے ہے۔ غیر مجرد مقدار جو حساب کتاب روپیہ یا اشیاء کا جیسے سیاق میں فرد حسابات وغیرہ ۱۲ مترجم

[3] واضح ہو کہ تناسب کی دو قسمیں ہیں ایک متصل دوسری منفصل متصل کی مثال یہ ہے ۲ : ۶ :: ۶ : ۹ منفصل کی مثال ۴ : ۷ :: ۸ : ۱۴ -

وہی نسبت ب کو ج سے یہاں ب مکرر لیگئی ہے۔ لہذا ب کو اگر دو مرتبہ گنیں تو حدیں تناسب کی چار ہوں گی۔

جو مساوات منفصلہ ہے اس کے لئے کم سے کم چار حدیں[1] مطلوب ہوتی ہیں اور ان میں نسبتوں کی مساوات کا ہونا اشیا اور اشخاص ایک طور سے منقسم ہوتے ہیں۔ جیسے یہ مساوات کہ ا کو جو نسبت ہے ب سے وہی نسبت ج کو ہے د سے اور بالابدال لیں تو یوں کہیں گے کہ ا کو جو نسبت ہے ج سے وہی نسبت ب کو ہے د سے۔ پس مجموع کو مجموع سے وہی نسبت ہوگی یعنی ا + ج کو جو نسبت ہوگی ب + د سے وہی نسبت ہوگی جو ا کو ہے ب سے یا ج کو ہے د سے[2] لیکن یہ ترکیب ہے جو کہ تقسیم سے پیدا ہوتی ہے اور اگر حدود کو اس طرح ملائیں تو صحیح ترکیب ہو جائے[3]۔

---

[1] واضح ہو کہ ہر نسبت میں پہلی حد کو مقدم کہتے ہیں اور دوسری کو تالی ا : ب = ج : د
مقدم تالی مقدم تالی
ا مقدم ہے ب تالی اسی طرح ج مقدم ہے۔ اور د تالی ابدال یہ کہ دوسری نسبت کے مقدم کو پہلی نسبت کی تالی کر دیں اور پہلی نسبت کی تالی دوسری نسبت کا مقدم اور تالی کو تالی۔

[2] یعنی شخص کو شخص سے وہی نسبت ہے جو کہ شئے کو ہے شئے سے۔

[3] مفروضہ مثال میں ا اور ب اشخاص ہیں ج اور د اشیا ہیں اور ترکیب یہ ہے کہ ج شئے کو ا شخص سے ملا دیں اور د شئے کو ب شخص کے ساتھ ملا دیں ۱۲ مصح

باب ہفتم

انفصال ا کا ج کے ساتھ اور ب کا د کے ساتھ وہی ہے جو کہ تقسیم میں ہے
اور یہ عدالت ایک وسط ہے جو کہ شکست تناسب کے مابین ہے کیونکہ جو تناسب
ہے وہ اوسط ہے اور جو کہ عادلانہ ہے وہ متناسب ہے اہل ریاضی اس قسم کے
تناسب کو ہندسی کہتے ہیں۔ کیونکہ ہندسی تناسب میں مجموع کو مجموع سے وہی نسبت
ہوتی ہے جیسا کہ ہر علیحدہ حد کو دوسرے سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ تناسب متصل
نہیں ہے کیونکہ کوئی حسابی حد شخص اور شے دونوں کے لئے نہیں آسکتی۔

پس جو چیز عادلانہ ہے اس اعتبار سے وہی متناسب ہے اور جو چیز
غیر عادلانہ (ظالمانہ) ہے وہی غیر متناسب ہے۔ اس سے یہ نتیج ہوتا ہے کہ غیر
متناسب کی صورت یا افراط کی ہوگی یا تفریط کی ہوگی اور فی الحقیقت ایسا ہی ہے
بھی۔ کیونکہ ظالم زائد کو لیتا ہے اور مظلوم کے لئے کم رہجاتا ہے۔ بدی اس کے
برعکس ہے کیونکہ کمتر بدی بمقابلہ زائد کے نیکی شمار کی جاتی ہے کیونکہ کمتر بدی
زیادہ تر مطلوب ہوتی ہے بہ نسبت زیادہ تر بدی کے اور جو چیز کہ مطلوب ہو
وہ اچھی چیز ہے اور جو زیادہ تر مطلوب ہو وہ زیادہ تر نیکی ہے۔

یہ ایک صورت عدالت کی ہے یعنی جزئی عدالت کی۔

تصحیحی عدالت

باقی صورت عدالت کی تصحیحی ہے جو واقع ہوتی ہے بیچ کے معاملات
میں وہ ارادی ہو یا غیر ارادی۔

یہ عدالت از روئے قسم اختلاف رکھتی ہے پہلی سے۔ کیونکہ تقسیمی
عدالت جو عوام الناس کے مجموعہ زر (فنڈ) سے بلا خلاف تناسب کی تابع ہے

---

[1] یعنی ا+ج : ب+د :: ا : ب یا ج : د

جس کا مذکور ہو چکا ہے - یعنی ہندسی تناسب کیونکہ اگر تقسیم دو یا زیادہ اشخاص کو ہو عوام کے فنڈ سے تو یہ مطابق اس نسبت کے ہو گا جو عطیات ان لوگوں نے انفرادی طور سے کئے ہیں[1] - اور ظلم بھی جو اس کے مقابل عدالت کی اس صورت کے ہے وہ شکست ہے ہندسی تناسب کی - لیکن جو عدالت نج کے معاملات میں موجود ہے اگرچہ ایک مفہوم سے وہ راست اور مساوی ہے اور اس کے مقابل جو ظلم ہے وہ ناراست یا غیر مساوی ہے وہ تابع ہندسی کی نہیں ہے بلکہ حسابی[2] کی تابع ہے - کیونکہ یہاں اس میں کوئی فرق نہیں ہے خواہ نیک آدمی نے فریب دیا ایک بد آدمی کو یا ایک بد آدمی نے فریب دیا نیک آدمی کو یا یہ کہ ایک نیک یا ایک بد آدمی نے زنا کا ارتکاب کیا - قانون صرف ضرر کے درجہ کا لحاظ کرتا ہے قانون میں دونوں فریق برابر سمجھے جاتے ہیں اور دونوں سے ایک ہی طور کا سلوک کیا جاتا ہے اور صرف یہ سوال کرتا ہے کہ کون ظالم ہے اور کون مظلوم ہے یا یہ کہ ایک نے ضرر پہنچایا اور دوسرے کو ضرر پہنچا - ظلم اس مفہوم سے ناراست یا نابرابر ہے اور کوشش قاضی کی ہوتی ہے کہ دونوں کو برابر کردے - کیونکہ اس صورت میں بھی کہ ایک شخص دوسرے کو ایک ضرب لگائے اور دوسرا ضرب برداشت کرے یا ایک شخص دوسرے کو قتل کرے اور دوسرا مقتول ہو تو مضرت اور فعل کی تقسیم نابرابر ہے اور کوشش قاضی کی ہے کہ مساوات پھر پیدا ہو بذریعہ اس تعزیر کے جو وہ دیتا ہے چونکہ تعزیر منافع سے ایک منہائی ہے - کیونکہ لفظ منافع اکثر ایسی صورتوں میں عموماً استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ بعض اوقات درست نہیں ہے مثلاً ہم کہتے ہیں نفع اس شخص کا جو ضرب لگاتا ہے یا نقصان ایسے شخص کا جو ضرب کو برداشت کرتا ہے - لیکن یہ اسی حالت میں جبکہ برداشت

[1] مطلب یہ ہے کہ اگر ا زیادہ انکم ٹیکس بہ نسبت ب کے ادا کرتا ہے لہذا جب کوئی عوام الناس کی ملکیت تقسیم ہوگی تو ا کو بڑا حصہ ملیگا۔

[2] اگر ہندسی تناسب میں ۲ : ۴ :: ۳ : ۶ حسابی تناسب میں ۲ : ۴ :: ۴ : ۶ - ۴ حسابی وسط ہے درمیان ۲ اور ۶ کے

(مضرت) کی قیمت لگائی جائے۔ عدالت قانونی میں یہ کہ مستغیث نفع پاتا ہے اور مجرم نقصان اٹھاتا ہے جو چیز کہ راست یا مساوی ہے وہ اوسط ہے درمیان افراط اور تفریط کے۔ لیکن نفع اور نقصان افراط و تفریط ہیں اگرچہ مفہوم کے تقابل سے نیکی کی زیادتی اور بدی کی کمی نفع ہے اور بدی کی زیادتی اور نیکی کی کمی نقصان ہے اوسط ان دونوں کا مساوی ہے جسکو ہم عدل کہتے ہیں پس تصحیحی عدالت اوسط ہے درمیان نفع اور نقصان کے۔

یہی سبب ہے کہ جب لوگوں میں مناقشہ ہوتا ہے تو وہ قاضی سے رجوع کرتے ہیں۔ اور قاضی کے پاس جانا گویا عدالت کے پاس جانا ہے کیونکہ قاضی کا دعویٰ ہے کہ وہ گویا مجسم عدالت ہے۔

پھر یہ کہ لوگ اوسط کے لئے قاضی سے توقع رکھتے ہیں اور بعض اوقات قضاۃ کو درمیانی کا خطاب دیتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر اوسط حاصل ہو جائے تو عدالت حاصل ہو جائے پس جو کہ عدل ہے ایک معنی سے اوسط ہے اور قاضی خود ایک اوسط ہے۔

قاضی کا یہ کام ہے کہ وہ عدم مساوات کا تدارک کرے یہ اسی طرح کہ اگر ایک خط نابرابر حصوں پر تقسیم ہو جائے تو وہ بڑے حصے سے اتنا ٹکڑا جو نصف پر زائد ہے جدا کرے اور اس کو چھوٹے حصے میں جوڑ دے۔ یہ جبکہ پورا خط مساوی طور سے منقسم ہو۔ کہا جاتا ہے کہ لوگ وہ چیز پا گئے جو ان کی تھی یعنی برابر کا حصہ پا گئے۔ یہ مساوی مقدار ایک حسابی اوسط ہے درمیان بڑے اور چھوٹے خطوں کے یہی وجہ ہے کہ قاضی کو منصف کہتے ہیں کیونکہ تقسیم برابر کی ہوتی ہے۔

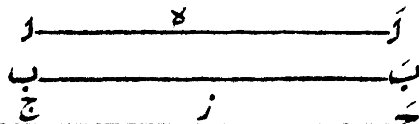
کیونکہ جب ایک حصہ قطع کیا گیا ہے دو برابر (خطوں) میں ایک سے اور جوڑ دیا گیا ہے دوسرے میں تو دوسرا بڑھ جاتا ہے پہلے سے۔ اس حصہ کے دو چند کی مقدار جو اس میں اس طرح جوڑ دیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ ایک میں سے قطع کر لیا جاتا اور دوسرے میں جوڑا نہ جاتا تو دوسرا پہلے سے صرف اس حصے کے برابر بڑھ جاتا۔ لہذا وہ خط جس میں اضافہ ہوا ہے بڑھ جاتا ہے

اوسط سے اس حصے کے برابر۔ پس یہ ہمارا وسیلہ ہے اس امر کے دریافت کرنے کا جو بہت بڑھ گیا ہے۔ اس میں کسقدر قطع کرنا ضروری ہے اور کس قدر اس (خط) میں جوڑنا ہے جو کم ہے۔ ہمکو اس حصے میں جو اوسط سے ناقص ہے اس قدر جتنا وہ اوسط سے کم ہے اور سب سے بڑا جو (خط) ہے اس میں سے اسقدر منہا کرنا ہے جتنا وہ اوسط سے بڑھا ہوا ہے۔ فرض کرو کہ خطوط ا ا و ب ب و ج ج آپس میں برابر ہیں حصہ ا ہ کو ا ا سے منہا کرو اور حصہ ج د کو ج ج میں بڑھاو تو پورا خط د ج ج بڑھجاتا ہے ہ ا سے ج د اور ج ز کی مقدار سے اور اسلئے بڑھجاتا ہے ب ب سے ج د کی مقدار سے۔

عدو نفع و نقصان ماخوذ ہیں ارادی تبادلہ سے کیونکہ ایسے تبادلہ میں اگر کوئی شخص اس سے زیادہ پا جائے جو اس کا حق ہے تو کہا جائے گا کہ اس نے نفع حاصل کیا اور اگر اس نے اس مقدار سے کم پایا جس سے اس نے ابتدا کی تھی تو کہا جائے گا کہ وہ نقصان اٹھا رہا ہے۔ یہی حال خرید و فروخت میں اور جملہ معاملات میں ہے جس کی قانون آزادانہ اجازت دیتا ہے۔ اور جب لوگ تبادلہ کے نتیجہ میں ٹھیک وہی مقدار پائیں جو ابتدا میں ان کے پاس تھی نہ زیادہ نہ کم تو کہا جائے گا کہ ان کی رقم برقرار ہے اور نہ وہ نقصان میں ہیں نہ نفع میں۔

تصحیحی عدالت میں عادلانہ ہے اوسط ہے درمیان نفع اور نقصان کے ایک خاص قسم سے غیر ارادی صورتوں میں۔ اس کا یہ مفہوم ہے کہ فریق کسی معاملہ کے وہی مقدار ابعد معاملہ کے رکھتے ہیں جو کہ پہلے تھی۔

لہ اس جملہ کو اس شکل سے بیان کر سکتے ہیں۔



یہ فرض کیا گیا ہے اگرچہ بیان نہیں کیا گیا کہ ا ہ، د ج و ج ز باہم گر برابر ہیں ۱۲ مترجم

باب ہشتم

مکافات

بعض ایسے لوگ ہیں جو یہ مانتے ہیں کہ مکافات بالکل عادلانہ ہے یہی عقیدہ فیثاغورس کے تابعین کا تھا جنھوں نے عدالت کی یہ تعریف کی تھی کہ عدالت مطلقاً انتقام ہے کسی شخص کے ہمسایہ سے۔

لیکن مکافات نہ موافق مفہوم تقسیمی عدالت کے ہے نہ تصحیحی عدالت کے حالانکہ تصحیحی عدالت یقیناً وہی ہے جو کہ راوانتھوس[1] کے قاعدہ سے مراد تھی

جیسا کسی شخص کا عمل ہوگا ویسی ہی اس کی جزا ہوگی۔

پس عدالت حق اور راست ہے[2]۔

قانون مکافات اور تصحیحی عدالت اکثر صورتوں میں موافقت نہیں کرتے۔ مثلاً ایک شخص جو دوسرے شخص کو مارتا ہے وہ مجسٹریٹ ہو تو اس کو اس کے بدلے نہیں مارتے اور کوئی شخص کسی مجسٹریٹ کو مارے تو وہ شخص صرف مارا ہی نہیں جاتا بلکہ اس کو تعذیر دیجاتی ہے۔ اور اس سے بھی تفاوت ہوتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ساتھ جو کرتا ہے آیا اس کی مرضی سے کیا یا خلاف مرضی۔ اور قانون مکافات اس تفاوت کا کچھ شمار نہیں کرتا۔ پھر بھی ایسی معاشرتوں میں جو کہ تبادلہ پر موقوف ہیں اس قسم کا انصاف ہے یعنی مکافات جس سے اتحاد

---

[1] راوانتھوس Radam Anthus حسب مذہب یونان قدیم عالم سفلی کے ایک قاضی کا نام ہے ۱۲ مترجم

[2] یہ شعر جس کا ترجمہ یہاں لکھا گیا ہے۔ ہزئیوڈ Hesiode شاعر قدیم یونان کی طرف منسوب ہے ۱۲ مترجم

وابستہ ہے لیکن یہ تناسب ہوتی ہے نہ کہ مساوی مکافات[1]۔ کیونکہ تناسب معاوضہ سے سلطنت کا نظم باقی رہتا ہے۔

لوگ یا تو بدی کا بدلہ چاہتے ہیں یا نیکی کا یہ غلامانہ سلوک معلوم ہوتا ہے کہ بدی کا عوض نہ کیا جائے اور اگر نیکی کا عوض نہ کریں تو خدمتوں کا باہمی تبادلہ نہوا و یہی تبادلہ باہمی ہے جس سے معاشرت قائم رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ لوگ اپنی گلیوں میں کرم کا مندر تعمیر کرتے ہیں۔ تاکہ تعاون کا سلسلہ محفوظ رہے۔ کیونکہ یہ ایک خاص صفت کرم کی ہے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ اگر کوئی شخص ہم پر عنایت کرے تو اس کے اس سلوک کا معاوضہ کیا جائے اور ہمکو لازم ہے کہ ہم خود کرم کی ابتدا کریں۔

تناسب مکافات

پس تناسب مکافات بذریعہ تعامل[2] کے ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ا ایک معمار ہے ب کفش دوز ہے ج ایک عمارت ہے اور د جوتا ہے۔ پس لازم ہے کہ معمار کفش دوز سے ایک جز سے معاوضہ اُس کے کام کا پائے اور اُسکو اپنا کام معاوضہ میں دے۔ اس صورت میں اگر تناسب مساوات ہے پہلی مثال میں اور مکافات یا تعامل پیدا ہوتا ہے تو نتیجہ اس چیز کا جو زیر بحث ہے حاصل ہوگا ورنہ تبادلہ برابر نہو گا۔ کیونکہ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک کام دوسرے سے بہتر نہو۔ اور لہذا اُن میں مساوات پیدا کرنا چاہیئے[3] یہی صورت بعینہ جملہ فنون کی ہے وہ سب فنا ہو جاتے

---

[1] ارسطو کا مقصد جو مساوی سے ہے وہ قانون قصاص ہے آنکھ آنکھ کے بدلے دانت دانت کے بدلے ۱۲ مترجم

[2] تعامل ایک اصطلاح ہے جسکی تشریح اسطرح ہوسکتی ہے فرض کرو کہ شکل میں ا معمار ہے ب کفش دوز ج عمارت اور د پاپوش یہ بھی فرض کرو کہ ا کو ملائیں د کے ساتھ اور ب کو ج کے ساتھ اس صورت میں تو یہ تناسب

د ▭ ج

ا ب

ا:ب :: ب:ج :: ا:ب

یہ نتیجہ اتصال باہمی کا ہے۔

[3] یہ صاف ظاہر ہے کہ جو صورت یہاں فرض کی گئی ہے وہ ایسی ہے جسمیں جو جنسیں تبادلہ کے لئے آئی ہیں وہ مساوی قیمت کی ہیں اس صورت میں ایک جنس کا تبادلہ دوسری جنس کے ساتھ مکافات تعامل کی غرض کو پورا کر دیتا ہے ۱۲ مترجم۔

[4] اس فقرہ کا صفحہ ۱۰۷ سے یہاں منتقل کیا جانا مناسب تھا۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو استدلال میں فتور

اگر قابل اور فاعل بلحاظ قسم اور مقدار اور صفت کے برابر تاثیر نہو۔) کیونکہ معاشرت دو طبیبوں سے پیدا نہو گی بلکہ ایک طبیب اور ایک کاشتکار سے اور عموماً ایسے لوگوں سے جو مختلف ہوں اور نابرابر ہوں اور ان میں مساوات مقصود ہو۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسی چیزیں جنسے تبادلہ عمل میں آتا ہے کسی معنی سے مقابلہ کے قابل ہوں۔ یہی سبب ہے روپیہ کے ایجاد کا۔ روپیہ ایک قسم کا درمیانی شئے یا وسط ہے۔ کیونکہ روپیہ سے ہر چیز کا اندازہ ہوسکتا ہے اور اس لئے منجملہ اور چیزوں کی بیشی اور کمی کا بھی اندازہ ہوسکتا ہے مثلاً پاپوشوں کی تعداد ایک مکان کی قیمت کے برابر ہے یا ایک خوراک کے برابر۔ جو نسبت کہ ایک معمار کو ایک کفش دوز سے ہے وہی نسبت پاپوشوں کی تعداد کو ایک مکان یا ایک خوراک سے ہوگی۔ کیونکہ اگر ایسا نہو تو تبادلہ اور تعامل غیر ممکن ہوگا۔ لیکن یہ ناممکن ہوگا جب تک کہ پاپوشیں اور مکان اور خوراک میں کسی اعتبار سے مساوات نہ پیدا کی جائے۔ لہذا ایک عام معیار کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ جس سے علی العموم اندازہ کا کام لیا جائے۔ جیسا کہ قبل اس کے مذکور ہوا۔ باہمی تعامل کے لئے درحقیقت ایسے معیار کی حاجت تھی جس سے معاشرت برقرار رہے۔ کیونکہ اگر لوگوں کو حاجتیں نہوتیں یا انکی حاجتیں غیر مشابہ[1] ہوتیں تو یا تبادلہ نہوتا یا ایسا نہوتا جیسے اب ہے۔

روپیہ (نومسمہ) ان حاجات کا ایک طور کا سمہ جمہور قائم مقام ہے۔ اسی لئے اس کو روپیہ (نومسمہ) کہتے ہیں کیونکہ اس کا وجود فطری نہیں بلکہ وضعی ہے۔ اور اسلئے کہ اس کا بدل دینا بیکار کر دینا ہمارے اختیار میں ہے۔

مکافات یا تعامل واقع ہوگا جبکہ حدود کو اس طرح مساوی بنائیں کہ جیسے جو نسبت کاشتکار کو کفش دوز سے ہے وہی نسبت ہو کفش دوز کی جسکو

روپیہ

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ (۱۶۵) پڑ جاتا۔ اسکے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ایسے فن یا علم میں جیسے طبابت ایسا شخص جو اس علم یا فن کو کام میں لائے چاہیئے کہ وہ یقیناً کوئی اثر پیدا کر سکے۔

[1] غیر مشابہ حاجات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ایسی حاجتیں جو محض تعامل (ایک دوسرے کی خدمت کرنے) سے پوری نہ ہوسکتی ہوں ۱۲ مترجم۔

کاشتکار[1] کی جنس سے ہے مگر لازم ہے کہ حدود مذکورہ تناسب کی صورت میں لائیں بعد وقوع تبادلہ کے نہیں[2] تو ایک حد طرفین سے دوہرے فائدہ میں رہے گی یعنی اس کی خوبی دو مرتبہ شمار ہو جائے گی - لیکن جب فریقین کے پاس اپنی اپنی جنس موجود ہوگی تو ممکن ہے کہ مساوات ان میں قائم کی جا سکے - مثلاً فرض کرو کہ ا کاشتکار ہے ج خوراک ب کفش دوز د اس کی جنس جنس اور ہ خوراک ج میں مساوات قائم کی گئی ہے - لیکن اس قسم کی مشارکت غیر ممکن ہو تو تعامل نہ ہوگا -

یہ واقعہ کہ طلب گویا ایک اصل اتحاد کی ہے جس سے معاشرت باہم گروابستہ ہے یہ بالکل واضح ہے کیونکہ اگر دو شخصوں میں ایک کو دوسرے کی طلب نہو اگر کوئی ایک کو ان میں سے دوسرے کی خدمت مطلوب نہو یا صرف ایک کو مطلوب ہو تو ان دونوں میں تبادلہ قائم نہو گا مگر جب ایک کو کچھ مطلوب ہو جو دوسرے کے پاس موجود ہو مثلاً شراب تو دونوں میں تبادلہ ہو سکتا ہے شراب وہ دیتا ہے اور اس کے معاوضہ میں غلہ کی درآمد کا حق حاصل کرتا ہے اس صورت میں شراب اور غلہ میں مساوات کی جائے گی -

سکہ کام آسکتا ہے آئندہ کے تبادلہ کے خیال سے - یہ ایک طور کی ضمانت ہے جو ہمارے پاس ہے اس لئے کہ اگر بالفعل ہمکو ایک شئے کی ضرورت نہیں ہے تو ہمکو جب وہ مطلوب ہو گی اس کو لے سکیں گے - کیونکہ اگر ایک شخص سکہ (زر) لاتا ہے تو اس کو اختیار ہو گا جو چاہے حاصل کر لے -

---

[1] فرض کرو کہ کاشتکار ایک پیمانہ غلہ کا تبادلہ میں پیش کرتا ہے اور کفش دوز ایک تعداد پاپوشوں کے جوڑوں کی تو اب یہ ضرورت ہے کہ اس کا فیصلہ کیا جائے کہ کس قدر جوڑے جوتوں کے اس غلہ کے پیمانہ کے مساوی ہوں گے بغیر اس کے تعامل کیونکر ہو سکتا ہے ۱۲ مترجم

[2] اس مشکل فقرے کے معنی اگر میں (مترجم انگریزی از یونانی) سمجھا ہوں تو وہ یہ ہیں - صورت مفروضہ میں کاشتکار کو جب وہ تعداد جوڑوں کی جب وصول ہوا اور جوتوں کی قیمت تجارتی خوبی کی جہت سے تشخیص کی جا چکے تو کفش دوز کو حق نہو گا کہ اپنی جنس کی خوبی کا بعد وقوع تعامل کے پھر تقاضہ کرے اور دوبارہ قیمت تشخیص کرائے - بہرحال یہ جملہ مبہم ہے ۱۲ مترجم -

یہ سچ ہے کہ زر بھی اُنھیں قوانین کا تابع ہے جیسے اور چیزیں اسکی قیمت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی - پھر بھی اس کی قیمت بہ نسبت کسی اور چیز کے مستقل ہونے کا میلان رکھتی ہے - تمام چیزیں ضرور ہے کہ زر کی قیمت رکھتی ہوں کیونکہ اس سے ہمیشہ تبادلہ میں سہولت ہوگی اور اس لئے معاشرت (تعامل) میں آسانی ہوگی -

پس زر ایک پیمانہ ہے جو چیزوں میں مساوات قائم کرتا ہے اور اشیا کو اندازے کے قابل بنا کے - کیونکہ معاشرت بغیر تبادلہ کے غیر ممکن ہے تبادلہ بغیر مساوات کے اور مساوات اندازے کے قابل ہوے بغیر محال ہے -

اگرچہ در حقیقت محال ہے کہ ان چیزوں میں اسقدر اختلاف ہو قابل اندازے کے ہوسکیں مگر یہ ممکن ہے کہ عملی مقاصد کے لئے کافی طور پر قابل اندازے کے ہو جائیں - پس ضرور ہے کہ ایک ہی پیمانہ ہو اور ایسا پیمانہ ہو جسپر تمام عالم اتفاق کرے اسی سے اس کو زر (نومسمہ[1]) کہتے ہیں - کیونکہ ایسی کل چیزیں اندازے کے قابل ہو جاتی ہیں کیونکہ زر ایک عام پیمانہ اندازے کا ہے - فرض کرو کہ ا ایک مکان ہے اور ب دس منا[2] کے برابر ہے اور ج ایک سریر ہے -

ا نصف ب کے برابر ہے - اگر مکان قیمت رکھتا ہے یا برابر پانچ منا کے ہے - پھر سریر ج دسواں حصہ ب کا ہے - لہذا صاف ظاہر ہے کہ تعداد سریروں کی جو کہ مکان کے برابر ہوں پانچ ہے - یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ طریقہ تبادلہ کا تھا جبتک زر کا ایجاد نہ ہوا تھا - اس میں کوئی تفاوت نہیں ہے کہ خواہ پانچ سریر ہوں یا پانچ سریروں کی قیمت جو ہم ایک مکان کے عوض دیتے ہیں -

---

[1] وجہ تسمیہ موقوف ہے اس اتصال پر جو نومسمہ "زر" اور نومس بہ وضع "یا" "موافقت" میں ہے ۱۲ مترجم -

[2] منا ایک قدیم سکہ یونان کا ہے .

باب نہم

ماہیت عادل اور ظالم کی بیان ہو چکی ہے۔ تعریفیں جو کی گئی ہیں ان میں اسکو واضح
کردیتی ہیں کہ عادلانہ سیرت ایک وسط ہے درمیان ظلم کے ارتکاب اور ظلم کے برداشت
میں۔ کیونکہ ظلم کا ارتکاب حق سے زیادہ لینا ہے اور برداشت بہت کم پاتا ہے۔
لیکن عدالت درمیانی حالت ہے نہ اسی انداز سے جیسا اور فضیلتوں کے باب
میں جنکا بیان ہو چکا ہے بلکہ یہ وسط کا قصد کرتا ہے بلکہ ظلم راجع ہے طرفین کی جانب۔[1]
عدالت کے سبب سے عادل اس صفت سے موصوف ہوتا ہے کہ بارادہ چیز جسکو
عدالت کہتے ہیں اس کا سبب ہو اور راست تقسیم کرے اپنے اور کسی اور شخص کے
درمیان یا اور دو شخصوں میں نہ اس طرح کہ خود بڑا حصہ لے اور ہمسایوں کو کم حصہ
دے اس چیز کا جسکی تقسیم مطلوب ہے اور بالعکس اپنے آپ کو کم دے
اور اپنے ہمسایوں کو زیادہ دے بلکہ اپنے آپ کو بھی اور ہمسایہ کو بھی ایسا حصہ
دے جو ازروئے تناسب مساوی ہو اور ایسا ہی عمل کرے جب تقسیم واقع ہو
درمیان اور لوگوں کے۔ بخلاف اس کے ظلم راجع ہے ناانصافی کی جانب مگر جو چیز انصاف
کے خلاف ہے وہ غیر متناسب ہے افراط اور تفریط نفع اور ضرر میں۔ لہذا ظلم افراط ہے
اور تفریط یعنی افراط اس چیز کی جو مطلقاً نافع ہے اور تفریط اس چیز کا جو مضر ہو خاص
اپنی ذات کے لئے جبکہ دوسرے لوگوں کے لئے اگرچہ وہ عموماً مشابہ ہیں شکست
کرنا تناسب کا یا تو افراط کی صورت پیدا کرے یا تفریط کی۔ لیکن تفریط ظالمانہ فعل کی

عدالت ایک اوسط

[1] عدالت اور دوسری فضیلتوں میں یہ امتیاز ہے کہ وہ طرفین جن کی عدالت وسط
ہے ایک ہی رذالت کے تحت میں ہیں بہ نسبت مختلف رذالتوں کے۔ مترجم
یونانی۔

ظلم کا برداشت[1] کرنا ہے۔ اور افراط ظلم کا ارتکاب ہے۔

یہ جو کچھ کہا گیا اس کو کافی بیان عدالت اور ظلم کی ماہیت کا مان لینا چاہیئے علی الترتیب اور اسیطرح عادلانہ اور ظالمانہ کا بیان علی العموم۔

---

[1] واضح ہو کہ فلسفۂ اخلاق میں جس طرح ظلم کرنا بدی ہے اسی طرح ظلم کا برداشت کرنا جس کو اصطلاحاً انظلام کہتے ہیں۔ باوصف قدرت و اختیار بدی یا رزالت کہتے ہیں کیونکہ انظلام اپنے نفس پر ستم کرنا ہے جو کہ ممنوع ہے اس کا سبب یہ ہے کہ فروگذاشت سے ظالم کی جرأت بڑھتی ہے جس کا باعث یہ شخص ہوتا ہے جو ستم برداشت کرکے خاموش رہتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

باب دہم

لیکن ممکن ہے کہ کوئی شخص ظلم کا موجب ہو مگر یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ خود ظالم ہو پس کیا ہے ماہیت ایسے ظالمانہ افعال کی اگر کوئی شخص ان کا مرتکب ہو تو فوراً ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کسی اعتبار سے ظالم ہے مثلاً چور یا زانی یا ڈاکو ہ خیال میں جواب اس کا یہ ہے کہ ایسی کوئی جداگانہ قسم افعال[۱] کی نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو کسی عورت سے یہ جان کے کہ وہ کون عورت ہے مگر یہ فعل کسی اصلی کمزوری سے اخلاقی مقصد کے نہ ہو بلکہ نحو خاص میں غلبۂ شہوت سے ایسے شخص سے کہ اس ظالمانہ فعل کا صدور ہوتا ہے لیکن ظالم نہیں ہے۔ اسی طرح ایسا شخص چور نہیں اگرچہ وہ چوری کا مرتکب ہوا نہ وہ زانی ہے اگرچہ زنا کا ارتکاب اس سے واقع ہوا وغیرہ

تعلق مکافات کا عدالت کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔ لیکن ہمکو بھولنا نہ چاہیئے کہ مقصود ہماری تحقیقات کا عدالت ہے۔ اطلاق کے مفہوم سے اور سیاسی عدالت[۲] ہے یعنی ایسی عدالت جو موجود ہو تو ایسے لوگوں میں جو عام زندگی میں مشارکت رکھتے ہوں آزادی کی نظر سے اور جو آزادی اور مساوات سے مستفید ہوں وہ مساوات متناسب ہو یا حسابی۔ اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ جہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی تو لوگوں میں باہم کوئی سیاسی عدالت کی قابلیت نہیں بلکہ ایک خاص قسم کی عدالت وہاں موجود ہے جو عدالت مذکور کے مشابہ ہے کیونکہ عدالت اپنے

سیاسی عدالت

[۱] فعل سے نہیں بلکہ خلقی مقصدیت کے اعتبار سے ظالم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

[۲] میں سمجھتا ہوں کہ "سیاسی عدالت" وہ نہیں ہے جو کہ مطلق عدالت ہے لیکن بقول ڈاکٹر جیکسن اس کا کامل ظہور ہے۔ ارسطو نے سیاسی عدالت کے مفہوم پر خاص نظر کی ہے سیاسی اعتبار سے جو حکیم موصوف کے نزدیک اخلاق کا مطمح نظر ہے۔

صحیح مفہوم سے وہاں ممکن ہے جہاں تعلقات[1] لوگوں کے قانون سے متعین ہو گئے ہوں اور موجود ہونا قانون کا دلالت کرتا ہے ناانصافی پر کیونکہ نظم و نسق عدالت کا اسی لیے ہوتا ہے کہ عادلانہ اور غیر عادلانہ کا تعین ہو سکے۔ لیکن ظلم دلالت کرتا ہے ظالمانہ فعل پر گو کہ ظالمانہ فعل دائماً ظلم پر دلالت نہیں کرتا۔ اور ظالمانہ فعل یہ ہے کہ بذاتِ خود ناواجب طور سے اپنے لئے بڑا حصہ لے ایسی چیزوں کا جو مطلقاً خوب ہیں اور ناواجبی طور سے تھوڑا حصہ لیں ایسی چیزوں کا جو مطلقاً بری ہیں۔ لہذا ہم حاکم سے رجوع کرتے ہیں نہ کسی ایک فرد کی بلکہ مجموعہ قوانین کی کتاب سے کیونکہ ممکن ہے کہ فردِ واحد اپنی غرض سے حکومت کرے اور اپنے کو خود سر حاکم بنا لے۔

مجسٹریٹ عدالت کا محافظ ہوتا ہے اور جب وہ عدالت کا محافظ ہے تو مساوات کا بھی محافظ ہے یہ ظاہر ہے کہ وہ اپنے عہدے سے مستفید نہیں ہوتا کیونکہ اس کو عادل مان لیا ہے کیونکہ وہ خود ناواجب طور سے مطلقاً عمدہ چیز کا بڑا حصہ نہیں لیتا۔ یہ اور بات ہے کہ وہ حصہ اس کی ذاتی قابلیت کے ساتھ تناسب رکھتا ہو۔ لہذا وہ دوسروں کے فائدے کی غرض سے تکلیف اٹھاتا ہے یہی سبب ہے کہ عدالت دوسروں کی بھلائی کو کہتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہذا کچھ انعام مجسٹریٹ کو دینا چاہیئے بطور اعزاز یا رعایت خاص کے اور یہی باعث ہے کہ جب مجسٹریٹ ان انعامات پر قانع نہیں ہوتا کہ وہ خود سر حاکم ہو جاتا ہے۔

عدالت آقاؤں اور غلاموں کی اور باپوں اور ان کی اولاد کی۔

عدالت درمیان آقاؤں اور غلاموں کے یا درمیان باپوں اور اولاد کے سیاسی عدالت کے مثل نہیں ہوتی کیونکہ سیاسی عدالت اہل شہر اور اہل شہر کے درمیان ہوتی ہے اگرچہ وہ اس کے مثل ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی انسان مطلق یا صحیح مفہوم سے اپنے مملوک[2] یا اولاد پر ظلم نہیں کرتا جبتک کہ وہ خاص عمر تک نہ پہنچیں اور خود مختار نہ ہو جائیں گویا کہ وہ آزاد دیا والد

---

[1] حکومت شرفا میں یا حکومتِ حکام انتخابی میں مساوات باصطلاح ارسطاطالیس متناسب ہے اور اور دیماکریسی (جمہوریت) میں حسابی۔ شرط آزادی سے غلاموں کی آبادی خارج ہے۔ غلام سیاسی عدالت سے محروم ہیں ۱۲ مترجم

[2] یاد رہے کہ غلام اپنے آقا کی ملکیت مثل مویشی یا دوسرے اسباب خانہ داری کے سمجھا جاتا تھا ۱۲ مترجم

کے اجزار بدن خیال کیے جاتے ہیں اور کوئی شخص جان بوجھ کے اپنے آپ کو ضرر نہیں پہنچاتا ۔ لہذا اپنے اوپر ظلم کرنا محال ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ سیاسی عدالت اور ظلم بھی غیر ممکن ہیں ایک آقا سے غلاموں کے حق میں یا باپ سے اولاد کے حق میں کیونکہ یہ امور قانون پر موقوف ہیں جیسے میں کہہ چکا ہوں اور صرف وہیں پایا جاتا ہے جہاں قانون طبیعی موجود ہے ۔ یعنی ان لوگوں میں جو مساوات سے قاعدے کی اور اطاعت کی بہرہ ور ہیں اس میں زیادہ گنجائش ہے عدالت کی زوجہ کے تعلق کے ساتھ بہ نسبت اولاد اور ملکیت کے تعلق کے کیونکہ یہ یعنی عدالت تعلق میں شوہر اور زوجہ کی منزلی (خانگی) عدالت ہے اگرچہ یہ بھی کچھ سیاسی عدالت سے اختلاف رکھتی ہے ۔

سیاسی عدالت کچھ تو طبیعی ہے اور کچھ وضعی ۔

سیاسی عدالت (۱) طبیعی (۲) وضعی

جو حصہ اس کا طبیعی ہے وہ ہے جس کا ایک ہی حکومت ہر جگہ ہے اور یہ رائے سے بے نیاز ہے ۔ وہ جو کہ وضعی ہے وہ ایسی عدالت ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ ابتداءً امر میں خواہ وہ ایک صورت اختیار کرے خواہ دوسری مگر جب وہ نافذ ہو گئی تو پھر سختی سے پابندی کی جائے گی مثلاً قیدی کا فدیہ ایک منا ہو یا ایک بکرا ہو نہ کہ دو بھیڑیں بطور قربانی دی جائیں اور تمام قانونی احکام جو جزئی صورتوں میں مقرر ہیں مثلاً قربانی برسیداس کے اعزاز میں بمقام ایمفی پولس یا تنزانٹ کسی حکم پارلیمنٹ کے ۔

بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جملہ قوانین وضعی ہیں کیونکہ جو چیز طبیعی ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا اور اس کا حکم ہر جگہ ایک ہی ہے مثلاً آگ جلاتی ہے ایک ہی طور سے خواہ یہاں ہو خواہ فارس میں ۔

مگر یہ کلیۃً صحیح نہیں ہے اگرچہ کسی حد تک صحیح ہے دیوتاؤں میں بلاشک ظن غالب یہ ہے کہ بالکل درست نہیں ہے ۔ لیکن اس دنیا میں گو کہ ایسی شئے موجود ہے جسکو طبیعی عدالت کہتے ہیں پھر بھی جملہ عدالت متغیر ہے ۔ قطع نظر اس کے ایک عدالت ہے جو اسی طور سے عدالت نہیں بھی ہے یعنی طبیعی ۔

امکان کی ساحت میں یہ دیکھنا سہل ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو کہ طبیعی ہے اور وہ کیا چیز ہے جو طبیعی نہیں ہے لیکن قانونی اور وضعی دونوں قسمیں ایک طور سے

متغیر ہیں - وہی امتیاز قابل اطلاق ہوگا دوسری صورتوں میں - جیسے دہنا ہاتھ طبعاً قوی ہے بہ نسبت بائیں ہاتھ کے اگرچہ کوئی ایسا نہیں جو دونوں ہاتھوں کو ایک ہی طور سے کام میں لانے کی قوت نہ حاصل کرے -

ایسے ضوابط عدالت کے جو کہ موقوف ہیں وضع اور سہولت پر ان کا مقابلہ مقررہ پیمانوں سے ہوسکتا ہے کیونکہ شراب کے پیمانے اور غلہ کے پیمانے کسی جگہ مساوی نہیں ہیں لیکن جہاں چیزیں خرید کرتے ہیں وہاں بڑے پیمانے ہوتے ہیں اور جہاں فروخت[1] کرتے ہیں وہاں چھوٹے پیمانے ہوتے ہیں اسی طرح ایسے ضابطے عدالت کے جو طبیعت کی جانب سے نہیں ہیں بلکہ انسان کے ارادے سے ہیں ہر جگہ یکساں نہیں ہیں جیسا کہ خود سیاسات بھی ہر جگہ یکساں نہیں ہے اگرچہ ہر مقام پر صرف ایک ہی کامل طبیعی دستور رہتا ہے -

لیکن ہر ضابطۂ عدالت کا یا قانون جزئی افعال سے وہی تعلق رکھتا ہے جو ایک کلی کو ہے جزئی سے کیونکہ جب افعال متعدد ہیں تو ہر ایسا ضابطہ ایسا ہی ہے جیسے کلی کیونکہ افعال متعدد ہیں اور ضابطہ کلی ایک ہی ہے -

ظالمانہ فعل میں اور ظلم میں تفاوت ہے اور عادلانہ فعل میں اور عدل میں تفاوت ہے - کوئی شے یا تو از روئے ماہیت ظالمانہ ہے یا آئین کے خلاف ہے اور یہی چیز جبکہ عمل میں آئے تو وہ فعل ظالمانہ ہے اور قبل ارتکاب یہ محض ظلم ہے یہی امر فعل عادلانہ[2] پر بھی صادق آتا ہے - لیکن افعال عادلانہ اور ظالمانہ کے اقسام اور ان کی تعداد اور وسعت آئندہ معرض تحقیق میں آئیگی -

---

[1] خرید کرنے والے اور فروخت کرنے والے ایک ہی لوگ ہیں جیسا کہ خیال کرتا ہوں یعنی سوداگر جو مال کو خرید کرتے ہیں اور پھر کل بیچتے ہیں یعنی تھوک خرید کرکے خردہ فروشی کرتے ہیں (ڈاکٹر جیکسن نے اس طرح ترجمہ کیا ہے) زیادہ ہیں تھوک خریدتے ہیں اور کم ہیں خردہ فروشی کے بازار میں ۱۲ مترجم

[2] اس جملہ کے بعد ارسطو نے کہا ہے کہ لفظ فعل عادلانہ کے لئے عموماً ڈیکائے او پراگی ما " ڈیکائے رو ما ہے اس کے معنی خاص ہیں یعنی اصلاح فعل ظالمانہ یہ توجیہ لفظ یونانی کی ہے جو کسی اور زبان میں ترجمہ نہیں ہوسکتی ۱۲ انگریزی

یہ چیزیں عادلانہ اور ظالمانہ ایسی ہیں جن کا مذکور ہوا کسی شخص کی طرف ان کا انتساب اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ ارادۃً واقع ہوں جب غیر ارادی افعال کا وقوع ہو تو وہ نہ عادلانہ ہیں نہ ظالمانہ البتہ مجازاً کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایسے افعال کا ارتکاب فاعل سے ہوتا ہے جو مجازاً عدل یا ظلم ہے۔

ارادی صفت عادلانہ اور ظالمانہ فعل کی۔

تعریف فعل عادلانہ یا ظالمانہ کی اس کے ارادی یا غیر ارادی ہونے کی صفت پر موقوف ہے کیونکہ جب ارادۃً صادر ہو تو ملامت ہو سکتی ہے اور ایسی صورتمیں وہ فعل ظالمانہ بھی ہوگا اور اگر ارادی کی صفت میں ناقص ہے تو وہ فعل ایک معنی سے ظالمانہ ہے لیکن فعل ظالمانہ کی حد تک نہیں پہنچتا۔

فعل ارادی

لیکن فعل ارادی سے میری مراد ایسا فعل ہے جس کی تعریف بیان ہو چکی ہے یعنی ایسا فعل جو کسی شخص کی قدرت و اختیار میں ہو اور جس کا صدور اس کے علم سے ہو (یعنی جس فعل کو وہ سمجھ بوجھ کے کرے) نہ کہ ناواقفیت میں اس شخص کی جس پر وقوع ہوا ہے یا اس آلہ کی بے علمی سے جس سے وقوع ہوا ہو یا اس کے نتیجہ کی بے علمی سے۔ مثلاً اس شخص کو نہیں جانتا جس پر ضرب کا وقوع ہو یا اپنی ضرب کے اثر سے۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی شرط ہے کہ اس کا صدور اتفاقی نہ ہو یا جبری نہ ہو۔ مثلاً کسی شخص نے ایک شخص کا ہاتھ پکڑا اور اسی ہاتھ سے کسی شخص کو ضرر رسیدہ کیا ہو اسکے ساتھ تھا تو یہ فعل ارادی فعل نہ ہوگا کیونکہ اس کے قدرت و اختیار سے صادر نہیں ہوا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ شخص مضروب اس کا باپ ہو اور وہ اس کو کوئی شخص سمجھتا ہے یا کوئی اور شخص جو وہاں حاضر ہے اور یہ نہ جانتا ہو کہ وہ اس کا باپ ہے اور ایسا ہی اتفاقیہ نتیجہ کے باب میں بھی کرنا چاہیے اور یہی حال اس فعل کے باب میں ہے اگر کوئی فعل بے علمی سے صادر ہو کر بے علمی سے صدور نہ ہو یا اس کی قدرت میں ہو یا اس کے کرنے پر مجبور ہو تو یہ فعل غیر ارادی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزیں عالم اسباب میں بہت سی ہیں جن کا ہم سے وابستہ وقوع ہوتا ہے یا ہم پر واقع ہوتی ہیں اور وہ نہ ارادی ہوتی ہیں نہ غیر ارادی مثلاً بوڑھا ہونا یا مرنا۔

اتفاقی کی صفت بھی ایک ہی طور پر افعال عادلانہ اور ظالمانہ سے منسوب ہو سکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص ایک امانت واپس دے بلا ارادہ یا خوف سے۔ لیکن اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے عدل کیا یا اسکی سیرت

عادلانہ ہے الّا یہ کہ یہ امر اتفاقی ہوا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے امانت کے واپس دینے سے انکار کیا تو اس کو ظالم کہہ سکتے ہیں اور فعل ظالمانہ کا مرتکب ہوا اگر اتفاقی طور سے

ارادی افعال یا تو کسی مقصدِ خاص سے واقع ہوتے ہیں یا بلا قصد۔ اس کے ساتھ ہی اگر ہم یہ افعال پیشتر سے سمجھ کے کریں یا بغیر سمجھے بوجھے بلا تامل۔

تین طریقے ہیں جن سے لوگ معاشرت میں ایک دوسرے کو ضرر پہنچا سکتے ہیں۔ لاعلمی سے کسی فعل کا صدور ہو تو اس کو غلطی کہتے ہیں جبکہ شخص ضرر رساں یا فعل جو واقع ہوا یا آلہ ضرر یا اس کا نتیجہ ایسا نہیں ہے فاعل جو سمجھا تھا وہ نتیجہ نہوا۔ مثلاً اس نے خیال کیا کہ وہ ضرب نہ مارسکیگا یا فلاں آلے سے نہ مارسکیگا یا فلاں شخص کو نہ مارسکیگا یا یہ کہ اس کی ضرب کا فلاں اثر نہوگا لیکن اثر اس کی توقع کے خلاف ہوا۔ مثلاً اس کی نیت تھی کہ کسی شخص کے کچھ چبھو دے مگر اس کے زخمی کرنے کی نسبت نہ تھی یا شخص کوئی اور تھا یا آلہ ایسا نہ تھا یعنی آلہ مقصود نہ تھا۔

(حاشیہ: غلطی)

جبکہ ضرب جو لگائی گئی توقع کے خلاف تھی تو یہ سوءِ اتفاق ہے لیکن اگرچہ ضرب خلاف توقع نہ تھی مگر شرارت پر دلالت نہیں کرتی تو یہ غلطی ہے۔ کیونکہ ایک شخص غلطی اسی حالت میں کرتا ہے جبکہ اصلی صلاحیت جرم اس کی ذات میں موجود ہو لیکن سوءِ اتفاق اس حالت میں ہے جبکہ اصلی صلاحیت جرم اسکی ذات سے خارج ہو۔ جب کوئی شخص باوجود علم کچھ کرتا ہے لیکن بغیر غور و فکر تو یہ ایک فعل خلاف عدل ہے جیسے تمام افعال انسانی جنکا صدور غضب یا دوسرے ضروری یا طبعی جذبات سے واقع ہو کیونکہ ایسے ضرر رسانی یا ایسی غلطیاں کرنے میں ہم ظالم ہیں اور یہ افعال ظالمانہ ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہم بعینہٖ ظالم ہیں یا شریر کیونکہ ضرب نتیجہ شر کا نہیں ہے۔ لیکن جبکہ فعل نتیجہ ارادہ و قصد صحیح کا ہو تو فاعل اس کا ظالم اور شریر ہے۔ اسی وجہ سے یہ مسئلہ بہت صحیح ہے کہ وہ افعال جن کا ارتکاب عالت غضب میں ہوا ہو ان کا صدور کینہ یا بد اندیشی سے نہیں ہوتا کیونکہ اس کا موجب وہ شخص نہیں ہے جس نے

(حاشیہ: سوءِ اتفاق — غلطی)

۱؎ یعنی سیرت ظلم کی راسخ ہوگئی ہے بعینہٖ ظالم سے مراد ہے ۔ جب کہ عادت ظلم کی ہوگئی ہو ۔ انما الاعمال بالنیات فعل اگرچہ ظالمانہ ہو مگر نیت شر کی نہو تو فاعل ظالم نہیں ہے ۱۲ مترجم

وہ کام کیا بلکہ وہ شخص ہے جس نے غضب کو اشتعال دیا اور چھیڑ چھاڑ کی ابتدا کی ۔

پھر یہ کہ درصورت غضب یہ سوال نہیں ہے کہ یہ فعل سرزد ہوا بلکہ امر متنازعہ فیہ حق ہے یا نہیں کیونکہ غضب کا صدور ناانصافی کے ظہور سے ہوتا ہے ۔ یہ وہ بات نہیں ہے جیسے معاہدوں میں جب دو شخص نزاع کرتے ہیں واقعے کے متعلق اور ان میں سے ایک نہ ورد غا باز ہے الّا یہ کہ وہ دونوں فراموشی کی حالت میں کام کر رہے ہوں ۔ اس صورت میں کوئی ایک ان میں سے واقعہ سے انکار نہیں کرتا بلکہ تنازع اس سمت یا فریق کے بارے میں جو حق پر ہے ۔ وہ صورت جداگانہ ہے جب کوئی شخص سمجھ بوجھ کر برسر فساد ہو وہ جانتا ہے کہ حق کس فریق کے ساتھ ہے ۔ جو شخص حالت غضب میں کام کرتا ہے یہ خیال کرتا ہے کہ اسکو ضرر پہنچایا گیا ہے مگر سمجھ بوجھ کے مرتکب ہونے والا ایسا نہیں خیال کرتا ۔

اگر کوئی شخص جان بوجھ کے قصد صحیح کے ساتھ کسی دوسرے کو ضرر پہنچائے تو اس کا فعل ظالمانہ ہے ۔ ایسے ظالمانہ افعال سے ہر ... ظالم کے ظلم کا ثبوت ہوتا ہے جبکہ ان افعال سے تناسب اور مساوات شکست ہو جائے ۔ اسی کے مشابہ عادل کا حال ہے اگر وہ قصد صحیح اور اخلاقی مقصد سے عدل کرتا ہے اور عدالت ثابت ہوگی صرف ارادے کے ثبوت سے ۔ اگر یہ فعل کا صدور غور و فکر سے نہ بھی ہو ۔

غیر ارادی افعال یا تو قابل عفو ہوں گے یا نہوں گے ۔ وہ قابل عفو ہوں گے جبکہ وہ غلطیاں ہوں اور نہ صرف حالت لاعلمی میں صادر ہوں ۔ بلکہ نادانی سے ان کا صدور ہوا ہو ۔ لیکن جبکہ ان کا ارتکاب لاعلمی سے ہو بلکہ حالت لاعلمی میں ہوا ہو کسی ایسی وجدانی حالت میں جو نہ طبیعی ہو نہ انسانی ہو تو مرتکب لائق عفو نہ ہوگا ۔

؎ یعنی ذہول وافعات کی صورت میں اس مرض کو ارسطو نے تسلیم کرلیا ہے ۔ مثلاً ایک شخص نے ایک بچہ کو جو اس کے پہلو میں سو رہا تھا ایک درندہ جانور خیال کرکے زور سے دیوار پر دے پٹکا دماغ اسکا پاش پاش ہوگیا اس صورت میں وہ شخص مجرم نہیں ہے ۱۲ مترجم ۔

باب یازدہم

امکان ظلم کے برداشت کا بالارادہ

اس میں شک ممکن ہے کہ آیا ہم نے کافی طور سے ظلم کے برداشت اور ظلم کے ارتکاب کی تعریف بیان کردی ہے۔ اولاً یہ وہ صورت ہے جیسا کہ یوریپیدیس (Euripides) نے اپنے عجیب طریقہ سے اس کا ذکر کیا ہے۔

میں نے اپنی ماں کو قتل کیا قصہ مختصر یہ ہے۔
کیا تم دونوں راضی یا ناراض تھے دونوں[1]؟

بالفاظ دیگر کیا حقیقتاً کوئی شخص ظلم کو ارادتاً برداشت کرتا ہے؟ یہ
یا یہ کہ ظلم کا برداشت کرنا (انظلام) ہمیشہ بغیر ارادے کے ہوتا ہے جیسے ظلم کرنا ہمیشہ ارادی ہوتا ہے؟ پھر یہ کہ انظلام دائماً ارادی ہوتا ہے یا دائماً غیر ارادی ہوتا ہے جیسے ظلم کا ارتکاب ہمیشہ ارادی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ کبھی ارادی ہوتا ہے اور کبھی غیر ارادی؟
اور یہی سوال عادلانہ سلوک کے باب میں بھی ہو سکتا ہے کیونکہ جیسے کل عادلانہ فعل اور کل ظالمانہ فعل ارادی ہوتا ہے یہ فرض کرنا معقول ہے کہ ارادی ہونا یا غیر ارادی ہونا عادلانہ اور ظالمانہ سلوک کرنے کا اسی طرح سے مطابق ارادی ہونے یا غیر ارادی ہونے عادلانہ اور ظالمانہ کام کرنے کے ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ ہر شخص جس کے ساتھ عادلانہ

---

[1] یہ منقول ہے بلروفن Bellerophon سے جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے لیکن ظن غالب یہ ہے کہ (الی میون Alcmoeon سے لیا گیا ہے کیونکہ الی میون پسر ایمفی یارس Amphiaraus نے اپنی ماں ایریفل Eriphyle جس نے اپنے باپ کو دغا سے قتل کرا دیا تھا ۱۲ مترجم

سلوک کیا گیا ہے اس کے ساتھ ایسا سلوک ارادتاً ہوا ہے محال معلوم ہوگا۔ کیونکہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے ساتھ عادلانہ سلوک بلاارادہ ہوا ہے۔ فی الواقع اور جو سوال پیدا ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کیا ہر شخص جو ظلم کو برداشت کرتا ہے اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک کیا گیا ہے یا یہ صحیح ہے کہ برداشت کرنا ظلم کا اور ظلم کرنا موقوف ہے خاص اخلاقی مقصد پر؟ یہ ممکن ہے کہ عدل عادلانہ فعل میں یا عادلانہ سلوک کئے جانے میں محض اتفاقی ہوا اور یہ صاف صاف ظلم کے باب میں بھی درست ہے۔ کیونکہ ظالمانہ فعل اور ظلم کا ارتکاب ایک ہی چیز نہیں ہے نہ ظالمانہ فعل کا برداشت کرنا اور ظلم کا برداشت کرنا ایک ہی چیز ہے۔

اور یہی اسی طرح درست ہے عادلانہ عمل کرنا اور عادلانہ سلوک کیا جانا کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ عادلانہ یا ظالمانہ سلوک کیا جائے جبتک کوئی ایسا شخص نہو جو عادلانہ یا ظالمانہ کام نہ کرے۔

پس اگر ظلم کرنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ کسی شخص کو ضرر پہنچایا جائے ارادتاً اور ارادی ہونے کے مفہوم میں داخل ہے۔ علم ایسے شخص کا یا اس آلہ کا یا طریقہ پس ایک بدکار شخص اگر اپنے آپ کو ضرر پہنچائے ارادتاً تو وہ ارادتاً ظلم برداشت کرتا ہے۔ اور یہ ممکن ہوا کہ کوئی شخص اپنے نفس پر ظلم کرے۔ (امکان اپنے نفس پر ظلم کرنے کا ایک دوسرا مشکل مسئلہ[1] ہے) دوسرے یہ کہ کوئی شخص شرارت سے ارادتاً ضرر پہنچایا گیا ہو ایک اور شخص کے ہاتھ سے جو ارادتاً کام کرتا ہو۔ اگر ایسا ہو تو یہ ممکن ہے کہ ارادتاً ظلم برداشت کیا جائے۔

لیکن شاید یہ تعریف صحیح نہیں ہے اور ہم کو چاہئے کہ ان الفاظ میں "ضرر پہنچانا مع علم شخص آلہ اور طریقے کے" یہ الفاظ اضافہ کریں "بخلاف اس شخص کی مرضی کے" اس طرح ممکن ہے کہ کوئی شخص ضرر پہنچایا جائے اور برداشت کرے ظلم کو ارادتاً لیکن وہ شخص بالارادہ شکار ظلم کا نہیں ہوسکتا۔

کیونکہ کوئی شخص حتیٰ کہ شریر شخص بھی نہیں چاہتا کہ اس کو ضرر پہنچے لیکن یہ شریر شخص

[1] جو مضمون قوسین میں ہے ایک طور کا حاشیہ ہے ممکن ہے کہ یہاں مناسب مقام پر ہو یا نہو۔ ۱۲ مترجم

اپنی مرضی[1] کے خلاف کام کرتا ہے۔ کیونکہ کوئی شخص خواہش نہیں کرتا ایسی چیز کی جو اس کے نزدیک خوب نہو اور رشیرید (مطلق العنان) شخص جس چیز کو اپنا فرض سمجھتا ہے اس پر عمل نہیں کرتا۔ لیکن وہ شخص جو اپنا مال عطا کر دیتا ہے جیسے گلاوکس (wcus) نے ۰ ایومیدس (Diomedes) کو دیا حسب قول ہومر (Homer)

"سونے کے عطیہ کے بدلے میں پیتل کے اور سو گائیں عوض میں نو کے"[2]

کوئی ظلم نہیں برداشت کرتا کیونکہ اس کو عطا کرنے کی قدرت ہے لیکن یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے کہ ظلم برداشت کرے کیونکہ ظلم پر مقدم ہے فاعل یعنی ظالم پس یہ صاف ظاہر ہے کہ برداشت ظلم کی ارادتاً (عمداً) نہیں ہوتی۔

ابھی دو مسئلوں پر بحث کرنا باقی ہے جو ہم نے تجویز کئے تھے یعنی (۱) یہ وہ شخص ہے جو کسی اور شخص کے لئے زیادہ مقرر کرتا ہے بہ نسبت اس کے استحقاق کے یا وہ شخص جو اس سے متمتع ہوتا وہ ظلم کا مرتکب ہے ؟ (۲) کیا کوئی شخص اپنے اوپر ظلم کر سکتا ہے ؟

کیونکہ اگر پہلا مفروضہ ممکن ہو یعنے اگر وہ تقسیم کرنے والا ہے نہ کہ وصول کرنے والا زیادہ حصّہ کا جو ظلم کرتا ہے پس اگر کوئی شخص زیادہ دیتا ہے دوسرے شخص کو بہ نسبت اپنی ذات کے تو وہ اپنے اوپر ظلم کرتا ہے۔ یہ معتدل اشخاص کا فعل سمجھا جاتا ہے کیونکہ نیک اور انصاف دوست آدمی اپنے لئے کمتر لینے پر مائل ہے بہ نسبت اپنے استحقاق کے۔ شاید صورت حال ایسی سادی نہیں ہے۔ جیسا گمان کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کسی اور شخص کو کسی اچھی چیز سے حصّہ مقرر کرنے میں بہ نسبت اپنی ذات کے اس شخص کے دل میں یہ سمائی ہو کہ کسی اور عمدہ چیز سے زیادہ حصّہ ملے مثلاً شہرت یا مطلق شرافت۔ یا سوال کا جواب ارتکاب

---

[1] برداشت کرنا ظلم ارسطاطالیس کی نظر میں ممکن ہے کہ صفت ارادیت کی رکھتا ہو لیکن مرضی ہونے کی صفت نہیں رکھتا۔ بالفاظ دیگر ممکن ہے کہ کوئی ارادتاً ضرر پہنچائے لیکن ارادتاً اپنے اوپر ظلم نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر ایسا ہے تو ارسطو کی عبارت تاریکی سے خالی نہیں ہے ۱۲ مترجم

[2] یہ کتاب ایلیڈ سے منقول ہے ششم ۲۳۶۔

ظلم کی تعریف کے حوالہ سے دیا جا سکے۔ کیونکہ صورت مفروضہ میں تقسیم کنندہ اپنی مرضی کے خلاف کچھ نہیں برداشت کرتا لہٰذا اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک نہیں کیا گیا ہے کم از کم اس معاملے میں لیکن زیادہ سے زیادہ صرف ضرر اس کو پہنچا۔ یہ بھی واضح ہے کہ تقسیم کنندہ ہی ہے جو اس ظلم کا مرتکب ہوتا ہے اور جملہ صورتوں میں وصول کرنے والا زیادہ حصے کا ظالم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اگر کوئی کسی ناجائز مال پہ قابض ہے تو وہ ظلم کا مرتکب ہوا ہے وہ ظالم اسی صورت میں ٹھہریگا جب اس نے عمداً ظلم کیا ہو اور یہ صورت اس شخص کی ہے جس سے اس فعل کی ابتدا ہوئی ہے یعنی تقسیم کنندہ کے ساتھ ہو کے نہ کہ وصول کنندہ کے ساتھ۔

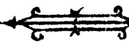
پھر لفظ "کرنے" کے مختلف مفہوم ہیں ایک مفہوم سے بیجان چیزوں کو کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے قتل کیا یا جس مفہوم سے ہاتھ یا نوکر مالک کے حکم سے ظلم کا مرتکب ہوتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں ظلم نہیں کرتیں اگرچہ ان سے ظالمانہ فعل کا صدور ہو۔

پھر یہ کہ اگر تقسیم کنندہ نے لاعلمی سے فیصلہ کیا تو وہ قانون کی نظر میں ظلم کا مرتکب نہیں ہوتا اور نہ اس کا فیصلہ ظالمانہ ہے الا ایک خاص مفہوم سے کیونکہ قانونی عدالت اور کلی عدالت[1] میں فرق ہے۔ اگر وہ جان بوجھ کے ظالمانہ حکم دیتا ہے تاکہ اس کو عام عزت سے یا انتقام سے بہ نسبت اس کے استحقاق کے زیادہ حصہ ملے۔ اگر وہ ان تحریکات سے جن کا مذکور ہوا ظالمانہ حکم دینے پہ مائل ہوا ہے تو وہ ٹھیک ویسا ہی ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے جیسے وہ ظالمانہ انعام میں شریک ہو۔ کیونکہ اس صورت میں بھی جس شخص نے ایکقطعہ اراضی کا ظالمانہ فیصلہ کیا اراضی سے حصہ نہ پائے گا بلکہ روپیہ پائیگا۔

---

[1] کل یا مطلق عدالت مجرد عدالت ہے وہ بے نیاز ہے قانون جزئیات سے جو مختلف ممالک میں نافذ ہیں۔ ۱۲ مترجم

باب سیزدہم
عدالت کی مشکل



لوگ خیال کرتے ہیں کہ ظلم کرنا ان کی قدرت و اختیار میں ہے لہذا اُن کا خیال ہے کہ عادل ہونا بھی سہل ہے۔ لیکن یہ صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہماری قدرت و اختیار میں ہو کہ اپنے ہمسایہ کی زوجہ سے زنا کے مرتکب ہوں یا کسی اور کو ماریں یا روپیہ دے ڈالیں لیکن یہ سہل نہیں ہے اور نہ ہماری قدرت و اختیار میں ہے کہ کسی خاص اخلاقی حالت سے یہ امور بجا لائیں۔

اسی طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ ظلم کے سمجھنے کے لئے کوئی خاص عقل درکار نہیں ہے جس طرح ایسے امور کو سمجھنا جن کا قانون میں مذکور ہے کچھ دشوار نہیں ہے لیکن وہ افعال عادلانہ نہیں ہیں الا اتفاقاً وہ عادلانہ افعال صرف اس صورت میں ہیں اگر فعل یا تقسیم ایک خاص صورت اختیار کرے۔ عادلانہ افعال کا سمجھنا زیادہ مشکل کام ہے وہ افعال جن کی عادلانہ افعال تعریف کی گئی ہے بہ نسبت وسائل صحت کے فہم کے اگرچہ ان کا سمجھنا بھی کچھ ایسا سہل نہیں ہے۔ کیونکہ شہد شراب ہلی[۱] بور کا ٹرشی[۲] یا جیا قوکی بات کا سمجھنا تو سہل ہے لیکن یہ جاننا کہ کس کے لئے اور کب اور کس موقعہ محل پر یہ کیونکر کام میں لائی جاتی ہیں ایسا ہی دشوار ہے جیسے طبیب حاذق ہونا۔

یہی خیال لوگوں کو اس طرف لیجاتا ہے کہ عادل انسان کی صفت یہ بھی ہے

---

[۱] ایک پودا ہے جو اگلے زمانے میں جنون کا علاج سمجھا جاتا تھا اور اس کی جڑ کا سفوف کیڑوں کے مارنے کے لئے مستعمل تھا۔ لفظ یونانی ۱۲ مترجم

[۲] وہ جسکو کاسٹک کہتے ہیں یا گرم لوہا جو اس کام کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

کہ وہ ظلم کا مرتکب ہو سکے جیسے اس کی یہ صفت ہے کہ وہ عدالت کر سکے۔ کیونکہ عادل انسان بہ نسبت اور لوگوں کے بہتر کام کر سکتا ہے جیسے ارتکاب زنا یا ضرب لگانا اور بہادر آدمی کا اپنی سپر کو پھینک دینا اور رزمگاہ سے پیٹھ موڑ کے کسی سمت کو بھاگ جانا۔ لیکن بزدلی اور ظلم کی یہ ماہیت نہیں ہے کہ بزدلی کے کام کرے الا عارضی طور سے لیکن ان کاموں کو کسی اخلاقی حالت سے کرنا۔ ٹھیک جیسے فن طبابت یا صحت بخشی نشتر کا استعمال کرنا اور نہ استعمال کرنا نہیں ہے۔ دواؤں کا دینا یا نہ دینا بلکہ خاص ایک صناعت کی مہارت سے ایسا کرنا۔

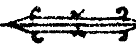
ضوابط عدالت ان لوگوں پر صادق آتے ہیں جو ایسی چیزوں میں شرکت رکھتے ہیں جو مطلقاً خیر ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے ان سے چیزیں بہت ہی زیادہ لی جائیں یا بہت ہی کم۔ کیونکہ بعض موجودات شاید دیوتاؤں کے لئے یہ امکان نہیں ہے کہ وہ بہت زیادہ خیر[1] سے لے سکیں درآنحالیکہ اوروں کے لئے جو شقی اور ان کی شقاوت لاعلاج ہے ان کے لئے کوئی استفادہ نہیں خواہ وہ کتنا ہی کم ہو لیکن جو کچھ ان کا حصہ ہوگا وہ مضر ہوگا۔ بہرطور اکثر لوگوں کے لئے وہ ایک حد خاص تک مفید ہے لہذا عدالت اپنی اصلیت کے لحاظ سے انسانی ہے یعنی وہ موثر ہے انسانوں کے باہمی تعلقات پر انسان ہونے کی حیثیت سے۔

---

[1] کیونکہ وہ خود ہی خیر کثیر سے بہرہ یاب ہیں کم و بیش ان کے لئے نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

باب چہاردہم

نصفت



اب ہم اس کے بعد نصفت اور قابل نصفت پر بحث کریں گے یعنی تعلق نصفت کا عدالت سے اور قابل نصفت کا عادل سے ۔ کیونکہ تحقیق سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ عدالت اور نصفت مطلقاً ایکساں نہیں ہیں اور نہ ازروئے جنس اختلاف رکھتے ہیں کبھی ہم نصفت کی اور کبھی ہم ایسے شخص کی ستایش کرتے ہیں جو نصفت شعار انسان ہے اور اسی طرح مجازاً بطور ایک اصطلاح ستایشی کے اور چیزوں پر اطلاق کرتے ہیں اور اس کو خیر کا مترادف سمجھ کے استعمال کرتے ہیں اور یہ مراد لیتے ہیں کہ دو چیزوں میں جو زیادہ قابل نصفت ہے وہ بہتر ہے ۔ مگر بعض اوقات جب ہم غور کو راہ دیتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو خلاف عقل ہے کہ قابل نصفت اگر عادل سے مختلف ہو تو وہ قابل مدح ہو ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایسا ہو تو یا عادل خیر نہیں ہے یا قابل نصفت خیر نہیں ہے اگر یہ مختلف ہوں یا اگر دونوں خیر ہوں تو پھر دونوں یکساں ہیں ۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان خیالات سے قابل نصفت کے باب میں مشکل پیدا ہوتی ہے لیکن یہ سب اور ایک طریق سے درست ہیں اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ جو قابل نصفت ہے اگرچہ وہ بہتر ہے عدل سے تو یہ فقط عدالت کی ایک حیثیت ہے پھر یہ خود بھی عدل ہے اور اس سے بہتر نہیں ہے اس عدل سے جو ازروئے جنس اس سے اختلاف رکھتا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عادل اور نصفت شعار ایک ہی چیز ہیں اور درحالیکہ دونوں خیر ہیں قابل نصفت بہتر ہے ۔

مشکل اس واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ درحالیکہ وہ چیز جو قابل نصفت ہے

عادل ہے مگر یہ قانون کی نظر میں عادل نہیں ہے بلکہ یہ تصیح ہے قانونی عدالت کی اور سبب یہ ہے کہ جملہ قانون ادا کیا گیا ہے عام اصطلاحوں میں لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں جن پر بغیر ممکن ہے کہ عام لفظوں میں صحت کے ساتھ قانون کا نفاذ ہو سکے۔ لہذا جہاں کہیں عام بیان کی ضرورت ہے مگر یہ بیان صحیح نہیں ہو سکتا، قانون میں اکثر صورتیں شامل ہیں اگرچہ یہ غلطی کے عنصر سے غفلت نہیں کرتا اور نہ اس اعتبار سے اس میں صحت کا نقصان ہے۔ کیونکہ غلطی نہ قانون میں نہ وضع قانون کی جماعت میں ہے بلکہ معاملہ کی ماہیت میں ہے کیونکہ یہ بداہتہً ناممکن ہے کہ کامل صحت کے ساتھ ایسے معاملات پر حکم لگایا جائے جیسے افعال انسانی[1]۔

جہاں کہیں قانون کے الفاظ عام ہوں مگر وہ خاص معاملہ عام قانون کا ایک مستثنیٰ ہو تو یہ جائز ہے کہ جہاں مقنن کا ضابطہ ناکافی یا غلط ہو عموم کے اعتبار سے اس نقص کو نکال کر تصیح کر دیں اگر مقنن خود حاضر ہو تو اس کو تسلیم کرلے اور اگر اس کو علم ہو تو وہ قانون کے وضع کرتے وقت خود اس کی صحت کر دیتا۔

پس جو قابل نصفت ہے وہ ہی عادل ہے اور ایک قسم کی عدالت سے بہتر ہے البتہ مطلق عدالت سے بہتر نہیں ہے۔ مگر عدالت کی غلطی سے بہتر ہے جو قانون کی عمومیت سے پیدا ہوتی ہے۔ فی الواقع یہ ماہیت قابل نصفت کی ہے یہ تصیح قانون کی ہے جہاں قانون اپنی عمومیت کی وجہ سے کامیاب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس امر کا سبب کہ کیوں قانون نے ہر چیز کا تدارک نہ کرلیا یہ ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کے باب میں ناممکن ہے کہ قانون نافذ ہو سکے لہذا اس کے لئے خاص حکم کی ضرورت ہے۔ کیونکہ جہاں کہیں کوئی شئے نا پا اندازہ غیر محدود ہے ضابطہ بھی غیر محدود ہونا چاہیے مثل رصاصی[2] ضابطہ کے جو Lesbian اسین کی

[1] اس جملہ میں مترجم یونانی نے متن کے عام تصور کو وسعت دی ہے جیسے اکثر افلاطون اور ارسطو میں اختیار کیا جاتا ہے ۱۲ مترجم۔

[2] رصاص (سیسہ) کا بنا ہوا، قانون کا مفہوم خود عبارت سے واضح ہے۔ لیکن اس خیال کے وجوہ ہیں کہ کثیر الاضلاعی تعمیر جو لسبین کی عمارات میں مستعمل ہے۔ ضرور تھا کہ حسب موقع بدلتا اور جیسی ضرورت ہو ویسا ہو جاتا ۱۲ مترجم۔

عمارت میں مستعمل ہے کیونکہ قانون سخت نہیں ہے بلکہ اس پتھر کی مناسبت سے جو عمارت میں لگایا جاتا ہے ضابطہ میں تبدیل ہو جاتی ہے جیسے خاص حکم صورت واقعہ حال کے لئے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ نصفت کی ماہیت کیا ہے اور یہ کہ نصفت عادلانہ ہے اور عدالت کیا ہے جس پر اس کو فضیلت ہے۔

اس سے ماہیت قابل نصفت آدمی کی ملاحظہ کرنا سہل ہے یہ ایسا انسان ہے جس کے اخلاقی مقصد اور فعل کی غرض یہ ہے کہ نصفت شعاری کی جائے کون ہے وہ جو اپنی حق پر زور نہیں دیتا اور اپنے ہمسایہ کا ضرر نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے حق واجبی سے کمتر لینے پر قناعت کرتا ہے اگر قانون اسی کا طرفدار ہے وہ قابل نصفت ہے اور اس کی اخلاقی حالت نصفت ہے جو ایک قسم عدالت کی ہے کوئی جداگانہ اخلاقی حالت نہیں ہے۔

باب پانزدہم

مذکورۂ بالا توجیہات سے یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ آیا ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر ظلم کرے یا نہ۔ کیونکہ عدالت میں اس کے ایک مفہوم سے ایسی مزاولت تمام فضیلتوں کی داخل ہے جن کو قانون نے نافذ کیا ہے۔ مثلاً قانون خودکشی کی اجازت نہیں دیتا اور جس چیز کی قانون اجازت نہیں دیتا وہ قانوناً ممنوع ہے۔ پھر یہ کہ جب کوئی شخص اراداتاً دوسرے شخص کو ایذا دیتا ہے وہ قانون کا مقابلہ کرتا ہے نہ بطور انتقام وہ اراداتاً ظلم کا مرتکب ہوتا ہے۔ اراداتاً کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کو مظلوم کی ذات اور آلہ ظلم کا علم ہو۔ لیکن ایک شخص غصہ میں اپنا گلا کاٹ ڈالے وہ اس فعل کا اراداتاً مرتکب ہوتا ہے اور ضد سے عقل صحیح کے خلاف کام کرتا ہے اور اس کی قانون اجازت نہیں دیتا پس کہا جاسکتا ہے کہ اس نے ظلم کیا۔ لیکن کس پر ظلم کیا؟ بلاشک حکومت پر۔ نہ اپنی ذات پر کیونکہ اس نے ارادتاً اس ظلم کو برداشت کیا لیکن کسی کے ساتھ اراداتاً ظلم کا سلوک نہیں ہوتا۔ یہی سبب ہے کہ حکومت ہی اس کو تعذیر دیتی ہے یعنی خودکشی کے ساتھ رسوائی کا داغ لگا دیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت پر ظلم کیا۔

خودکشی

پھر جس مفہوم سے کوئی شخص ظالم کہا جاتا ہے اگر وہ محض ظلم کا ارتکاب کرے اور سرتاپا بدکار نہو تو یہ غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے اوپر ظلم کرے۔ (یہ صورت بہ مذکورہ سے جداگانہ امر ہے کیونکہ ظالم کو اس صورت میں شریر کہیں گے اسی معنی سے جس معنی سے کسی کو بزدل کہتے ہیں نہ یہ کہ اس کی سیرت سرتاپا شرارت ہے یا یہ کہ اسکی سیرت سے ایسی شرارت کا ظہور ہوا بلکہ وہ ظالم ہے ایک جزوی اور محدود مفہوم

لہ یعنی اس کا فعل ظالمانہ ہو اور اس کا مقصد ظالمانہ نہو ۱۲ مترجم یونانی۔

سے[1]) نہیں تو ممکن ہو گا کہ ایک ہی چیز کسی شخص سے گھٹائی بھی جائے اور بڑھائی بھی جائے لیکن یہ محال ہے ۔ "عادل" اور "ظالم" یہ لفظیں ضرورتاً ایک سے زیادہ اشخاص پر دلالت کرتے ہیں ۔

پھر یہ کوئی ظالمانہ فعل صرف ارادی اور تعدی ہی نہیں ہوتا بلکہ جو ضرر پہنچے اس پر زمانی تقدم بھی رکھتا ہے[2] (کوئی شخص جو انتقام لے کیونکہ اس کے ساتھ نا واجب سلوک کیا گیا ہے اور انتقام کا اندازہ مساوی ضرر کے ہو جو اس کو پہنچا ہے تو انتقام لینے والا شخص ظالم نہ سمجھا جائے گا) اگر ممکن ہو کہ کوئی شخص اپنی ذات پر ظلم کرے ۔ تو وہ شخص وقت واحد میں ظلم کا فاعل بھی ہو گا اور منفعل بھی ایک ہی ظلم کا ۔ نیز اگر کسی شخص کا اپنے اوپر ظلم کو بلا ارادہ برداشت کرے ۔

مزید برآں یہ کہ کوئی شخص ظلم کا مرتکب نہیں ہو سکتا جبتک اس سے کوئی ظالمانہ فعل سرزد نہو ۔ مگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے زنا کا مرتکب نہیں ہو سکتا اپنے ہی گھر میں نقب نہیں لگا سکتا اپنے ہی مال کی چوری نہیں کر سکتا ۔

لیکن اس مسئلہ کا فیصلہ کہ کوئی شخص اپنی ذات کے ساتھ ظلم کر سکتا ہے ہمارے اس جواب سے ہو گیا کہ کسی شخص کے ساتھ اراداتاً ظالمانہ سلوک کیا جا سکتا ہے[3] یہ تو بدیہی ہے کہ ظلم کا برداشت کرنا اور ظلم کا مرتکب ہونا برا ہے کیونکہ ایک تو کم پائے اور دوسرا زیادہ مقدار اوسط سے اور اوسط مطابق ہے علم طب میں صحت سے اور خوشحالی سے ورزش میں ۔ پھر بھی ظلم کا ارتکاب بہت ہی برا ہے ظلم کے برداشت کرنے سے کیونکہ ظلم کا ارتکاب ملامت کا سزاوار ہے اور اس میں رذالت کا مفہوم ہے خواہ رذالت

---

[1] یہ جملہ خطوط وحدانی میں ہے کیونکہ جملہ معترضہ ہے ۔ اس میں صرف کلی اور جزئی ظلم کا فرق بتایا گیا ہے ۔

[2] واضح ہو کہ یہ فلسفہ کی اصطلاح ہے تقدم دو قسم کا ہوتا ہے ایک زمانی دوسرے ذاتی ۔ زمانی یہ ہے کہ دو چیزوں سے ایک پہلے ہو اور دوسرے بعد مثلاً تلوار مقدم ہے قتل پر دوسرے جو ایک ساتھ واقع ہوں مگر علیت وغیرہ کے اعتبار سے مقدم ہو مثلاً حرکت قلم کی اور تحریر ۱۲ مترجم

[3] یہ جملہ جو خطوط وحدانی میں ہے معترضہ ہے مثل جملہ ما سبق کے ۱۲ مترجم

کامل اور مطلق ہو خواہ تقریبی ہو کیونکہ ہر ظالمانہ فعل ارادی ہے جو ظلم پر دلالت کرتا ہے لیکن ظلم کا برداشت کرنا رذالت یا ظلم پر دلالت نہیں کرتا۔ پس برداشت بذاتِ خود کمتر رذالت ہے۔ اگرچہ یہ عارضاً زیادہ تر کوئی گناہ ثابت کرتی ہے۔ صناعت ایسے امکان سے تعلق نہیں رکھتی جیسے یہ ہے۔ صناعت میں ذات الصدر کہیں بھاری ضرر ہے بہ نسبت ٹھوکر کھانے کے اگرچہ اتفاقاً ٹھوکر ذات الصدر سے بھی بدتر ہو مثلاً اگر کوئی شخص ٹھوکر کھائے اور گر پڑے اور گر پڑنے سے دشمن گرفتار کرے اور قتل کر ڈالے۔

ظلم بذات خو

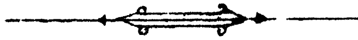
مجازاً بطور استعارہ کے یا تمثیلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدالت ہے نہ درمیان شخص اور اس کی ذات کے جبکہ اپنے کسی مخصوص اجزا کے ساتھ ہو تو ہم عدالت کو اس کے پورے مفہوم سے نہیں ادا کرتے بلکہ ایسی عدالت جو آقا اور غلام کے تعلقات میں واقع ہو یا ایک خاندان کے بعض اراکین میں کیونکہ ان بحثوں میں عقلی اور غیر عقلی اجزا نفس میں فرق رکھا گیا ہے۔ یہی امتیاز جو درمیان اجزا کے ہے لوگوں کے مطمح نظر میں ہوتا ہے۔ جبکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ہر شخص اپنے اوپر ظلم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ اجزا بعض امور اپنے میلانات کے برعکس برداشت کرتے ہیں پس کچھ ایسی ہی عدالت اُن کی ذات میں موجود ہے جیسے عدالت درمیان حاکم اور اس کی رعایا کے ہوتی ہے۔

اس بیان کو عدالت اور دوسری اخلاقی فضیلتوں کی بحث میں کافی سمجھنا چاہیئے

مقالۂ ششم

باب اوّل

اوسط کی تعریف



وسط کی تعریف

ہم بیان کر چکے ہیں کہ اوسط کو بہ نسبت افراط یا تفریط کے پسند کرنا درست ہے اور اوسط وہ ہے جسکو عقل سلیم بتا سکتی ہے۔ اب وقت ہے کہ اوسط کی تعریف کو واضح کیا جائے۔

جملہ اخلاقی حالتوں میں جنکو ہم بیان کر چکے ہیں یا اور جو اُن کے ماوراہیں کوئی چیز ایسی ہوتی ہے جس کو انسان عاقل اپنی فعلیت کے شدید یا خفیف کرنے میں پیش نظر رکھتا ہے بالفاظ دیگر اوسط کی حالتوں کے اندازے کے لئے کوئی معیار موجود ہے، جو افراط اور تفریط کے مابین واقع ہے اور وہ عقل صحیح کے مطابق ہوتا ہے۔

یہ بیان اگرچہ حق ہے لیکن صریح نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی تحقیقات جو کہ علمی بحث کے قابل ہو۔ یہ بالکل سچ ہے۔ کہ ہمکو نہ بہت دشواری اختیار کرنا چاہیئے نہ بالکل سہولت بلکہ وہ اوسط کو نگاہ رکھنا چاہیئے جسکو عقل صحیح تجویز کرے "لیکن اگر ہم کسی شخص سے صرف اتنا ہی کہدیں تو وہ جو کچھ پہلے سے جانتا ہے اس میں کچھ علم کا اضافہ نہوگا: اسکو نہ معلوم ہوگا مثلاً کہ کس قسم کی دوائیں بدن کے لئے استعمال کرنا چاہیئے یا اس سے صرف یہ کہدیا جائے کہ جو دوائیں طباً مناسب ہوں یا وہ جن کو اطبا تجویز کریں۔

اسیطرح کا حال نفس کی اخلاقی حالتوں کا ہے ضرور ہے کہ نہ صرف وہ ضابطہ جو تجویز کیا گیا ہے سچا ہو بلکہ عقل صحیح کی ماہیت اور وہ معیار جو عقل نے پیدا کیا ہو دریافت کیا جائے۔

باب دوم
عقلی فضائل

ہم نے نفسی فضائل میں یہ فرق کیا کہ یا تو فضائل سیرت کے ہیں یا فضائل ذہن کے ہیں۔ ہم اخلاقی فضائل پر بحث کر چکے[1] اب ہم دوسرے فضائل پر غور کرینگے مگر ایک ابتدائی بیان خود نفس کے باب میں کرنا ہے۔

ناطق اور غیر ناطق اجزاء نفس کے تقسیم نفس سے جزو ناطق کی ان میں۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نفس کے دو جز[2] ہیں ناطق اور غیر ناطق۔ اب ہم ویسی ہی تقسیم ناطق جزو کی کرتے ہیں۔

اب اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ ناطق عنصر دو ہیں یعنی (۱) وہ جس کے ذریعہ سے ہم خوض اور فکر کرتے ہیں ایسے موجودات[3] پر جنکے اصول غیر متغیر ہیں اور (۲) وہ جنکے ذریعہ سے غور و فکر کرتے ہیں وہ متغیر ہیں کیونکہ جب اشیا از روئے جنسیت مغائر ہیں تو از روئے جنسیت مغائر جز نفس کے بھی ہیں جو از روئے ماہیت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں جیسے علم اشیاء مذکورہ کا نفس کے جو یہ جز رکھتے ہیں موقوف ہے۔ اس مشابہت اور موانست پر جو ان دونوں جزوں میں ہے اور اشیا میں بھی

(۱) علمی جزو (۲) استنباطی جز

ان جزوں سے ایک کو ہم علمی جزو کہیں گے اور دوسرے کو استنباطی جز۔ کیونکہ فکر اور استنباط یکساں ہیں لیکن کوئی شخص ایسی چیزوں پر خوض نہیں کرتا جو کہ

---

[1] مقالۂ دوم سے پنجم تک ۱۲ مترجم

[2] نفس حکما کے نزدیک مفرد یا بسیط ہے مرکب نہیں جس کے اجزا یہاں لفظ اجزا کا ذکر مجازی ہے مراد اس سے نفس کے افعال منکشفی ہیں۔ فتامل ۱۲ مترجم

[3] دو قسم کے موجودات میں وہی فرق ہے جو کہ حقائق وجوبیہ اور امکانیہ میں ۱۲ مترجم

غیر متغیر ہیں پس استنباطی ایک جزو نفس کے ناطق جزو کا ہے ۔

اب اس کا دریافت کرنا ضروری ہے کہ کمالی حالت ان میں سے ہر ایک جزو کی ان اجزائے نفس سے کیا ہے ۔ کیونکہ کمالی حالت ہر ایک جزو کی فضیلت ہوگی لیکن فضیلت تناسب ہر ایک کے فعل خاص کے ہوگی ۔

تعین عمل اور حقیقت کا احساس

نفس کی تین قوتیں ہیں جو کہ عمل اور حقیقت کا تعین کرتی ہیں یعنی احساس تعقل[1] اور شہوت یا خواہش ۔

ان میں سے احساس کسی عمل کو پیدا نہیں کر سکتا جیسا کہ اس واقعہ سے واضح ہے کہ بہائم بھی احساس رکھتے ہیں لیکن وہ اخلاقی عمل کی صلاحیت نہیں رکھتے ۔

اگر ہم دوسرے افعال کی طرف توجہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ وہ طلب یا[2] اجتناب شہوت یا خواہش میں مطابقت رکھتا ہے ایجاب اور سلب سے تعقل میں لہذا جیسے اخلاقی فضیلت ایک حالت نگری اخلاقی مقصد کی ہے اور اخلاقی مقصد نگری خواہش ہے اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ عقل ضرور ہے کہ حق ہو اور خواہش ضرور ہے کہ راست ہو اگر اخلاقی مقصد خیر ہو اور عقل جس چیز کا ایجاب کرے خواہش اس کو طلب کرے ۔

فہم صدق کا عمل ہے عقل کا خواہ اخلاقی ہو خواہ نظری ۔ اخلاقی مقصد اصلی محرک عمل کا ہے

عقل اور حق جس کی اس طرح تعریف کی گئی وہ عملی یا اخلاقی ہے لیکن خیر اور شر نظری عقل کا جو نہ عملی ہے نہ بار آور ہے وہ صرف مجرد صدق اور کذب ہے کیونکہ فعل عقل کا عموماً صدق کا فہم ہے مگر مطابق جائز خواہش کے ۔

اخلاقی مقصد عمل کی اصل ہے یعنی اصلی محرک لیکن علت غائی نہیں ہے ۔ اور اصل اخلاقی مقصد کی خواہش یا عقل ہے جس کا رجوع کسی انجام کی جانب ہو پس اخلاقی مقصد ایک طرف تو دلالت کرتا ہے عقل یا تعقل پر اور دوسری طرف کسی خاص اخلاقی حالت پر کیونکہ حق عمل اور اس کا نقیض عمل میں محال ہیں جب تک عقل اور سیرت نہ ہو ۔

عقل صرف کوئی قوت محرکہ نہیں رکھتی ۔ ایسی عقل ضرور ہے کہ رخ اس کا کسی خاص انجام کی جانب ہو بالفاظ دیگر چاہیے کہ عملی ہو ۔ کیونکہ عملی عقل حاکم ہے قوت ایجاد کی

[1] اس جملہ میں تعقل (ناؤس) کو صرف بصیرت سے مخصوص کرنا چاہیے ۔ بلکہ عقل اپنے وسیع معنی میں مستعمل ہے ۱۲ مترجم

[2] یعنی طلب ایک طور کا ایجاب ہے اور اجتناب ایک قسم کا سلب ۱۲ مترجم ۔

کیونکہ ہر پیدا کنندہ کوئی غایت ایجاد کی رکھتا ہے اور جو شئے پیدا کی گئی وہ بذات خود انجام نہیں ہوتی بلکہ تعلق رکھتی ہے یا معین ہوتی ہے کسی اور چیز کے لئے۔ لیکن عمل بذات خود انجام ہے۔ کیونکہ جائز عمل انجام ہے اور یہی خواہش کا مقصد ہے۔

موجد و پیدا کنندہ

پس اخلاقی مقصد کی یہ تعریف ہو سکتی ہے۔ معقول شوق یا عقلی خواہش یعنی اس طور سے کہ عقل جو موصوف ہو خواہش کے ساتھ یا خواہش جو کہ موصوف ہو عقل کے ساتھ اور یہی وہ قوت ایجاد ہے جو انسان بناتی ہے۔

کوئی شئے گذشتہ مقصود اخلاقی غرض کی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً کوئی شخص یہ تجویز نہیں کرتا کہ الم کو تاراج کرے۔ کیونکہ ہم گذشتہ پر فکر صرف نہیں کرتے بلکہ آیندہ یا ممکن پر غور و فکر کرتے ہیں جو گذر گیا اس کو کوئی مٹا نہیں سکتا (مضیٰ ما مضیٰ)

اخلاقی غرض کا مقصود جو گذر گیا وہ نہیں ہو سکتا۔

آگےتھن (Agathon) نے کیا خوب کہا ہے۔

دیوتا[1] میں بھی یہ قوت نہیں ہے۔
کہ جو گذر گیا ہے اس کو مٹا سکے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فہم حق کا نفس کے دونوں جزوں کا تفاعل ہے پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ حالت ان میں نفس کے ہر جزء عقلی کو کماحقہ یہ صلاحیت بخشے کہ حق تک رسائی ہو وہی خوبی یا فضیلت ہے۔

---

[1] اصل میں خدا تھا میں نے دیوتا ترجمہ کیا ہے تاکہ جناب باری میں اسارت ادب نہ ہو ۱۲ مترجم

باب سوم

اب ہم پھر گذشتہ کی طرف رجوع کر کے اِن فضیلتوں کی بحث کو اختیار کرتے ہیں -

اب ہم یہ بحث اختیار کرتے ہیں کہ وہ ذریعے جنسے نفس کی صدق تک رسائی ہوتی ہے بطریق ایجاب یا سلب پانچ چیزیں ہیں یعنی فن (علم سائنس)، پیش بینی حکمت اور حدس صائب[1] ہیں کیونکہ تصور اور ظن[2] میں کذب کا امکان ہے ماہیت صناعت (سائنس) کی واضح ہے بوجوہ ذیل اگر ہم کماحقہ زبان سے ادا کر سکیں اور تمثیلات[3] سے بہک نہ جائیں -

ہم سب تصور کرتے ہیں کہ جس چیز کو ہم جانتے ہیں یعنی وہ جو کہ معروض علم (سائنس) کا ہے وہ غیر متغیر ہے - وہ چیزیں جو غیر متغیر نہیں ہیں وہ جب نظر سے اوجھل ہوتی ہیں تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود بھی ہیں یا نہیں ہیں اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معروض علم (صناعت یا سائنس) کا ضروری ہے پس وہ قدیم[4] ہے کیونکہ

[1] حدس وہ ہے کہ کسی واقعہ کے اثبات یا نفی کے کل مقدمات پر مرور فکر کا نہوا اور نتیجہ کا علم حاصل ہو جائے اکثر ریاضی کے مسائل حل کرنے میں بغیر جملہ مقدمات پر گذرے ہوئے جواب معلوم ہو جاتا ہے -

[2] علم کی چار حالتیں تجویز کیگئی ہیں (۱) شک جبکہ کسی واقعہ کے وجود و عدم سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکیں مثلاً سال آیندہ آج کی تاریخ بارش ہوگی یا نہوگی (۲) وہم جبکہ وجود و عدم سے کسی ایک شق کی فی الجملہ ترجیح ہو (۳) ظن جبکہ احتمال قوی ایک شق کا ہو (۴) یقین جس علم میں مطلق گنجائش شک کی نہو ۱۲ مترجم

[3] تمثیلی یا مجازی یعنی غیر صحیح استعمال صناعت کی حد کا ۱۲ مترجم

[4] واضح ہو کہ یہ تقریر ارسطو کی مذہب اسلام کے خلاف ہے ہمارے نزدیک سوائے ذات باری عز اسمہ کے کوئی شے قدیم نہیں ہے اور برہان اس کی علم کلام میں مذکور ہے جس کو شوق ہو اس علم کا مطالعہ کرے ۱۲ مترجم

جو چیزیں بذات خود ضروری ہیں وہ قدیم ہیں اور جو چیزیں ہیں وہ نہ کون کو قبول کرتے ہیں نہ فساد کو یعنی ان کی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔

پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کل علم قابل تعلیم ہے اور جو چیز معروض علم ہو وہ سیکھی جاسکتی ہے۔ لیکن کل تعلیم موقوف ہے اس امر پر کہ ان کا علم پہلے سے ہو۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں (کتاب منطق انا لوطیقیہ) یا تو یہ (طریقہ علمی) استقرا پر جاری ہوتا ہے یا قیاس پر۔ پس استقرا اصل اول ہے اور کلی تک لیجاتا ہے۔ مگر قیاس کی ابتدا کلیات سے ہوتی ہے۔ پس اصول اولیہ موجود ہیں۔ جن سے قیاس کا آغاز ہوتا ہے مگر یہ اصول قیاسات سے نہیں وصول ہوتے تو پھر یہ استقرار سے حاصل ہوں گے۔

باب چہارم

حد علم یا صناعت

پس علم کو یہ سمجھنا کہ وہ برہانی[1] حالت ذہن کی یعنی وہ حالت جس میں ذہن قوت برہانی کی مزاولت کرتا ہے؛ ان تمام خصوصیات کے ساتھ جس کو ہم نے کتاب انولوطیقہ[2] باب حدود میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کوئی خاص اعتقاد رکھتا ہے اور اس کو ان تمام اصول کا یقین ہے جس پر اس کا اعتقاد موقوف ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس شخص کو سائنٹفک نالج (علم صناعتی) حاصل ہے۔ پس اگر اس کو اصول مذکورہ یا مقدمات کا ایسا یقین نہ ہو جیسا اس کو اپنے نتیجہ[3] کا ہے تو اس کا صناعتی علم اگر وہ رکھتا ہے تو یہ علم عرضی ہے۔

حد علم کے بیان میں اسقدر کفایت کرتا ہے

جو چیز متغیر ہے اس میں معروضات تکوین اور عمل دونوں کے داخل ہیں۔ لیکن تکوین عمل سے فرق رکھتی ہے۔ یہ نکتہ ایسا ہے جس میں ہم کو جمہور یا خارجی مطمح نظر پر اعتماد کرنا چاہئے۔ معقولی عملی حالت ذہن کے متفاوت ہے معقولی تکوینی حالت سے ان میں سے کوئی ایک دوسری میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ عمل اور چیز ہے

---

[1] برہان وہ استدلال ہے جس میں اصول اولیہ بدیہیہ سے مقدمات قیاس درست ہوں اس کا نتیجہ بالکل یقینی ہوتا ہے مثل براہان ہندسی کے ۱۲

[2] ارسطو کی کتاب منطق کا ایک حصہ ہے جس میں قیاس منطقی کے اصول اور شرائط کا ذکر ہے۔

[3] نتیجہ کا علم تو قطعی حاصل ہے لیکن مقدمات کا ویسا یقین نہیں تو اس کا نتیجہ بھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

اور تکوین اور چیز ہے نہ عمل تکوین ہے اور نہ تکوین عمل ہے۔ لیکن جیسے تعمیر مثلاً ایک فن ہے اور اس کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ عقلی تکوینی حالت ہے۔ اور کوئی ایسا فن نہیں جو عقلی تکوینی حالت ذہن کی نہو اور نہ کوئی ایسی حالت ذہن کی ہے جو کہ فن نہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فن وہی چیز ہے جو کہ تکوینی حالت ذہن کی عقل کی ہدایت سے ہے۔

پھر یہ کہ ہر فن کو تخلیق سے تعلق ہے یعنی کوشش اور غور کرنا کہ فلاں شئے کیونکر پیدا کیجائے۔ جس کا وجود امکانی ہو نہ کہ ضروری جس کی علت ایجاد پیدا کرنے والے کی ذات میں موجود ہے نہ کہ خود تکوین میں۔ کیونکہ فن کا لگاؤ ایسی چیزوں سے نہیں ہے جو کہ موجود ہیں یا موجود ہو جاتی ہیں ضرورت یا طبیعت سے اس لئے کہ ایسی چیزوں کی علت خود ان کی ذات[1] میں موجود ہے۔

تکوین اور عمل جدا جدا ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غرض فن کی تکوین ہے نہ کہ عمل۔ ایک معنی سے اتفاق اور فن کا چیز (کرہ) ایک ہی ہے جیسے آگےتھن نے کہا ہے۔

تعریف فن کی

"فن پرورش کرتا ہے بخت کی اور بخت پرورش کرتا ہے فن کی" پس فن حسب بیان مذکور ایک خاص تکوینی حالت ہے ذہن کی عقل صائب کی ہدایت سے اور اس کا نقیض یعنی عدم فن ایک تکوینی حالت ہے ذہن کی عقل غلط کار کی ہدایت سے اور دونوں کو تعلق ہے متغیر یا ممکن سے۔

---

[1] - یہ خلاف عقائد اسلام ہے خداوند کریم فاعل مستقل کل اشیاء کا ہے اور وہ جملہ اشیاء مکونہ کی ذات سے خارج ہے۔

باب پنجم

(۳) فراست

(پیش بینی)

فراست (پیش بینی) کی ماہیت ہم اس طرح معلوم کرسکتے ہیں کہ اس امر پر غور کریں کہ وہ کون لوگ ہیں جنکو ہم صاحب فراست (پیش بین) کہتے ہیں۔

صاحب فراست شخص کی خصلت یہ ہوتی ہے کہ وہ نیکی اور فضیلت پر اپنی ذات کے لئے غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ کسی خاص مفہوم سے نہیں مثلاً صحت اور طاقت کے ذرایع پر اور عموماً نیک زندگی کے وسائل پر۔ اس نظر کو اس واقعہ سے مدد ملتی ہے کہ ہم اس حد تک جاتے ہیں کہ جو لوگ اچھا غور کرتے ہیں کسی خاص طریق (خط) پر ان کو ہم پیش بین کہتے ہیں جن کے اندازے کامیابی کے ساتھ کسی نیک انجام کی طرف جاتے ہیں اگر یہ اندازے ایسے ہوں کہ فن کی ساحت میں نہ پڑیں تو یہ عموماً کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شخص جو غور یا تدبیر میں کامیاب ہے وہ پیش بین ہے۔

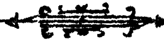
مگر کوئی شخص ایسے معاملات پر غور نہیں کرتا جو ناقابل تغیر ہوں یا ایسے معاملات پر جو اس کے احاطۂ عمل سے باہر ہوں۔

علم (سائنس) دلالت کرتا ہے برہان پر اور برہان ایسے معاملات میں غیر ممکن ہے جہاں اصول اولیہ متغیر ہوں اور ضروری نہوں۔ کیونکہ تمام نتائج ایسے اصول کے متغیر ہوسکتے ہیں۔ ثانیاً ایسی چیزیں جو ضروری ہیں وہ غور کو قبول نہیں کرتیں۔ تو اس کا نتیجہ ہوا کہ پیش بینی کوئی علم یا فن نہیں ہے۔ علم تو اس لئے

نہیں ہے کہ جبز عمل متغیر ہے اور فن نہیں ہے کہ تمام فن تکوینی ہوتا ہے اور عمل عموماً مختلف ہے تکوین سے۔ اب یہ باقی رہتا ہے کہ بینش بینی چاہیئے کہ سچی عقلی اور عملی حالت ذہن کی ہو۔ انسانی حسن و قبح کی ساحت میں چونکہ انجام تکوین کا مختلف ہے خود تکوین سے۔ عمل کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ راست عمل خود ہی ایک انجام ہے اس نظر سے ہم پریکلیس (Pericles) اور اسکے لوگوں کو بینش بین تصور کرتے ہیں کیونکہ ان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے لئے اور نوع انسان کے لئے نیکی کو ملاحظہ کریں اور یہ ہمارا مفہوم ایسے لوگوں کا ہے جو ایک خاندان یا ایک ریاست کے نظم و نسق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم اعتدال کو فروسیونے (Ow Proouny) کے نام سے پکارتے ہیں جس کے معنی حافظ فراست کے ہیں۔ بینش بیں رائے یہ ہے کہ اعتدال حفاظت کرتا ہے۔ مسرت اور الم ہر ایک رائے (ظن) کو نہ فنا کرتے ہیں نہ خراب کرتے ہیں۔ مثلاً ایسی رائے کہ مثلث کے تینوں زاویے دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے بلکہ صرف ایسی رایوں کو فنا یا فاسد کردیتے ہیں جو مزاولت سے تعلق رکھتی ہیں۔ کیونکہ اصول اولیہ اعمال کے وہ انجام ہیں جن کے لئے اعمال کئے جاتے ہیں۔ پس جوں ہی کوئی شخص لذت اور الم سے خراب ہوا اس کی نظر اصول سے بھٹکی وہ بھول جاتا ہے کہ اصول ہی اس کی جملہ انتخاب اور عمل کے محرک ہونا چاہیئے ہیں چونکہ بدی اصول کی بگاڑنیوالی ہوتی ہے۔

باب ششم

پیش بینی کی تعریف



ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ پیش بینی ضرور ہے کہ حقیقی عقلی حالت ذہن کی ہو وہی انسانی خوبیوں کے میدان میں کارگزار ہے۔

درانحالیکہ فن کی عمدگی بڑھسکتی ہے لیکن پیش بینی کی نہیں بڑھسکتی اس بات کو بیان مذکور کے ساتھ اضافہ کرنا چاہیئے اور جبکہ فن میں ارادی خطا کو غیرارادی پر ترجیح ہے۔ پیش بینی میں یہ سب سے بدتر ہے جو عموماً فضیلتوں کا حال ہے۔ پس صاف ظاہر ہے کہ پیش بینی ایک فضیلت ہے کوئی فن نہیں ہے۔

چونکہ موجودات ناطق میں نفس کے دو حصے ہیں تو پیش بینی ان میں سے ایک کی فضیلت ہوگی یعنی اس حصے کی جو رائے زنی کرتا ہے کیونکہ حیز رائے کا متغیر ہے اسی طرح پیش بینی کا بھی ہے۔ اس کے ساتھ ہی پیش بینی ذہن کی نطقی حالت سے کچھ زیادہ ہے جس پر اس واقعہ سے استدلال ہوسکتا ہے کہ نطقی حالت ذہن کی نسیان سے ۔ زائل[1] ہو جاتی ہے پیش بینی نہیں زایل ہوتی۔

سائنس ایک طریقہ ہے کلیات اور حقائق ضروریہ کے تصور کرنیکا۔ لیکن قابل برہان حقیقت یا صناعت عموماً دلالت کرتی ہے اصول اولیہ پر۔ چونکہ

[1] چونکہ پیش بینی میں اخلاقی عنصر موجود ہے جو اس کو استقلال بخشتا ہے۔ جب اسکو مقابلہ کریں محض عقلی فضیلتوں سے ۱۲ مترجم۔

سائنس غیر ممکن ہے بغیر استدلال کے نتیجہ یہ ہے کہ اصول اولیہ علمی (سائنٹفک) حقیقت کے بذاتِ خود سائنس یا فن یا پیش بینی کے موضوع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حقائق علمیہ برہان سے حاصل ہوتے ہیں اور فن اور پیش بینی امکانات سے بحث کرتے ہیں۔ نہ یہ حقایق موضوع دانش کے ہیں چنانچہ بعض امور پر دانشور (حکیم) برہان کو جاری کرتا ہے۔ یعنی وہ مقدمات جو بذاتِ خود برہان سے نہیں حل ہوتے ہیں پس اگر وہ ذرایع جن سے ہم حقیقت کو سمجھتے ہیں اور ہمیشہ اس کو اس حیز میں پاتے ہیں جن میں وجوبی چیزیں ہیں یا امکانی سائنس پیش بینی دانش اور حدس ہیں اور جبکہ یہ ان تینوں میں یعنی پیش بینی صناعت اور دانش (حکمت) میں جن کا پہلے ذکر ہوا کوئی نہیں ہے جو کہ وسیلے یا آلے اصول اولیہ کے فہم کے ہیں پس اس صورت میں بھی یہی نتیجہ ممکن ہے کہ جس سے اصول اولیہ کا فہم ہوتا ہے وہ حدس ہے۔

(۵) حدس

باب ہفتم

دانش

ہم لفظ (سوفیہ) دانش فن میں فنون کے سب سے بڑے استادوں پر اطلاق کرتے ہیں جیسے مثلاً (Phidias) فیدیاس کو بت گر اور (Polyclitos) پولکلیطوس مرقع ساز (مورتوں کا مجموعہ بنانے والا) اس سے صرف فن کی جودت اور عمدگی مراد ہے نہ کچھ اور۔ لیکن کچھ اور لوگ ہیں جن کو ہم عموماً دانشور (حکیم) کہتے ہیں نہ کسی خاص اعتبار سے یا کسی ایسے مفہوم سے ہومر کی مراد ہے مارگیتس میں (Margites)

"اس کو دیوتاؤں نے دانشور نہیں بنایا ہل جوتنے یا پھاوڑا بھانجنے کے لیے نہ کسی اور کام کے لیے۔"

پس یہ صاف ہے کہ یہ عمومی دانش تمام صناعتوں سے کامل ہے اگر ایسا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دانشور صرف وہی نہیں ہے جو اصول اولیہ کے نتائج کو جانتا ہو بلکہ وہ ان اصول کے صدق کو بھی جانتا ہو۔ لہذا دانش حدس[۱] تعقل اور علم (سائنس) کا اتحاد ہے اس کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ راس الرئیس[۲] تمام امور عظیمہ کا ہے۔ کیونکہ یہ خیال کرنا لغو ہے کہ تدبیری یا پیش بینی سب سے عمدہ اور افضل علم (سائنس) ہے ہاں اگر انسان اشرف المخلوقات

[۱] حدس نتائج پر بغیر ملاحظہ مقدمات استدلال کے پہنچ جانا ۱۲ مترجم۔

[۲] یعنی جمیع علوم سے اشرف و افضل ہے یہ اشارہ ہے طرف فلسفۂ اولٰے کے جسکو ارسطو کے بعد حکمائے مشائین نے مابعد الطبیعات سے موسوم کیا تھا ۱۲ مترجم۔

نہ ہو تو اور بات ہے۔

پس بعض الفاظ ہمیشہ ایک ہی معنی رکھتے ہیں اور بعض کے معنی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً الفاظ "خوشگوار" اور "خوب" کے معنی انسان کے لئے اور ہیں اور مچھلی کے لئے اور ہیں لیکن الفاظ "سفید" اور "مستقیم" کے ایک ہی معنی ہیں۔ اس بات کو سب مان لیں گے کہ لفظ "دانا" کے ہمیشہ ایک ہی معنی ہیں درحالیکہ لفظ "پیش بین" مختلف معانی کے لئے آتا ہے۔ کیونکہ جو شخص نہایت ہوشیاری سے اپنے اغراض کا نگران رہتا ہے پیش بیں کہا جائیگا اور اغراض اس کے محول ہوں گے اس لئے ہم اکثر بہائم کو بھی صحیح طور سے پیش بین[1] (فریس) کہتے ہیں اگر ان میں قوت تقدم بالحفظ کی اپنی حیات کے باب میں ہے۔

یہ بھی واضح ہے کہ دانش اور مدبری یکساں نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر ہم دانش سے صرف ایسی دانش مراد لیں جو ہماری ذاتی اغراض کا لحاظ کرے تو بہت سی قسمیں دانش کی ہونگی ایک ہی دانش نہ ہوگی جو مختلف اقسام کے بہائم کا لحاظ کرے بلکہ مختلف قسمیں دانش کی ہوں گی جو حیوانات کے مختلف اقسام کا لحاظ کرے۔ مختصر یہ کہ پھر تو ایک ہی دانش نہ ہوگی جیسے ایک فن طب جملہ موجودات کے لئے نہیں ہے نہ کچھ اس میں تفاوت ہوگا اگر کہا جائے کہ انسان افضل ہے جملہ حیوانات سے تو ایسے اور اشیا بھی ہیں جن کا تقدس انسان سے بہت بڑھا ہوا ہے سب سے صریح مثال عالم کے اجزاء ترکیبیہ[2] میں موجود ہے۔

ان واقعات سے صاف معلوم ہوا کہ دانش صناعت (سائنس) اور حدسی استدلال کا اتحاد ہے۔ ایسے کرہ[3] میں جس میں جملہ محترم اور معزز ماہیات ہیں۔ لہٰذا لوگ انکساغورس تالیس (Anaslagoras Thales) ایسے اشخاص کو "دانشور" کہتے ہیں نہ کہ پیش بین یہ دیکھ کے یہ لوگ اپنے

---

[1] کہا جاتا ہے فرس فریس یعنی فلاں گھوڑا فراست رکھتا ہے ۱۲ مترجم۔
[2] اجزاء ترکیبیہ یا مقومہ مثل صورت وہیولے یا نفس و عقل کیونکہ حکما کے نزدیک یہ سب قدیم ہیں ۱۲
[3] کرہ یہاں مجازاً کہا گیا ہے۔ اس سے مراد ہے حیز یعنی وہ ظرف جس میں یہ کل اشیاء منظروف ہیں یعنی سمائے ہوئے ہیں ۱۲ مترجم۔

اعراض ذاتیہ سے کیسے بے خبر ہیں اور اپنے علم کو غیر معمولی مشکل، تعجب انگیز اور مافوق فطرت انسانی کہتے ہیں پھر بھی غیر مفید ہے چونکہ کوئی انسانی خوبی ان کا مطمع نظر نہیں ہے۔

باب ہشتم

پیش بینی (فراست)

پیش بینی بطور دیگر ایسی چیزوں سے کام رکھتی ہے جو انسانی اغراض سے ہیں اور غور و خوض کو قبول کرتے ہیں[1]۔ کیونکہ عاقلانہ خوض ہمارے نزدیک خاص فعل (وظیفہ) پیش بین انسان کا ہے مگر کوئی شخص ایسی چیزوں پر غور نہیں کرتا جو غیر متغیر ہیں یا جن کا کوئی معین انجام یا مقصد نہیں ہے۔ یا جن کی غایت کوئی عملی خوبی نہیں ہے اور جو شخص مطلقاً دانا ہے معاملہ غور و تامل میں وہ ایسا شخص ہے جس کے غور و فکر کا مقصد یہ ہوا کرتا ہے کہ معقول تدبیر ایسی چیزوں پر جاری کی جائے جو عملی حیات[2] میں انسان کے لئے بہترین سے بہتر ہو۔

فراست یا پیش بینی محض کلیات سے نہیں تعلق رکھتی بلکہ اس کو علم واقعات جزئیہ کا بھی درکار ہے۔ کیونکہ پیش بینی ایک عملی خصیلت ہے اور عمل میں ہم کو جزئیات سے کام پڑتا ہے۔ اسی سے کچھ لوگ سائنٹفک علم کے زیادہ عاملانہ قابلیت رکھتے ہیں بہ نسبت اور لوگوں کے جن کو (سائنٹفک) علم ہے خصوصاً اگر وہ تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ کیونکہ اگر کسی شخص کو معلوم ہوا کہ ہلکی غذائیں قابل ہضم اور خوشگوار ہوتی ہیں لیکن یہ نہیں جانتا کہ کس قسم کے اغذیہ ہلکے ہوتے ہیں تو اس علم سے لوگوں کو صحت نہ ہوگی اس خوبی سے جیسے اس شخص کے ہاتھ سے جو صرف یہ جانتا ہے کہ پرندوں کے گوشت خوشگوار ہوتے ہیں۔

[1] یعنی غور و خوض ان پر ممکن ہے۔

[2] عملی حیات سے یہاں دنیاداری مراد ہے۔

مگر پیش بینی ایک علی فضیلت ہے - پس ہمکو کلیات کے علم کی ضرورت بھی ہے اور جزئیات کی بھی خصوصاً جزئیات کی - لیکن ضرور ہے کہ ایک تعمیری یا اعلیٰ صورت کی پیش بینی ہو یعنی تدبیر -

پیش بینی اور مدبری - تدبیر اور پیش بینی ایک ہی ہیں بحیثیت حالت ذہن کے لیکن اصلاً ایک نہیں ہیں -

مدبری یا جسکو تعمیری پیش بینی کہنا چاہیئے وضع قانون ہے یعنی مجموعات قوانین کا مرتب کرنا مگر پیش بینی کو بحث ہے جزئی مقدمات سے جس کا اسم عام مدبری ہے -

دوسری صورت پیش بینی کی عملی اور فکری ہے - کیونکہ پارلیمنٹ مجلس عوام کو تعلق ہے عمل سے جیسے قیاس میں مقدمہ صغریٰ - پس یہ عوام ہی ہیں جو یہ صورت پیش بینی کی ظاہر کرتے ہیں - صرف یہی لوگ مدبرین کہے جاتے ہیں - کیونکہ یہی لوگ کام کے آدمی ہیں اسی مفہوم سے جیسے کاریگر ہوتے ہیں - لیکن پیش بینی اپنے خاص الخاص مفہوم سے تعلق رکھتی کسی شخص کے ذاتی اغراض سے یہ وہ چیز ہے جسکا اسم عام پیش بینی ہے - دوسری صورتیں پیش بینی کی تدبیر منزل اور قانون سازی اور تدبیر ہیں یعنی تدبیر اپنے خاص مفہوم سے جس کے تحت میں تفکر (غور وخوض) اور قانونی کارروائی ہے -

باب نہم

ایک نوع علم کی علم اپنے اغراض ذاتیہ کا ہے۔ اگرچہ اس کے مختلف اصناف ہیں۔ وہ شخص جو اپنے اغراض ذاتیہ کو سمجھتا ہے اور غور وخوض بھی کرتا رہتا ہے وہی پیش بین خیال کیا جاتا ہے درانحالیکہ ارباب سیاست کہ وہ صاحبان مشاغل تصور کرتے ہیں اسی سے یوروپیدیس (Uripides) کہتا ہے۔

"کیا میں پیش بین ہوں؟ اگر میں بلا کدو کاوش رہ سکتا"

"ایک فرد ہوں افراد کثیرہ میں"

کیونکہ صاحبان شغل بے چین اور حوصلہ مند نفوس ہیں..."

کیونکہ لوگ عموماً خود اپنی بھلائی چاہتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اس تلاش میں اپنا فرض ادا کر رہے ہیں۔ بس یہ رائے ہے جس نے یہ تصور پیدا کیا ہے۔ کہ ایسے لوگ پیش بین ہیں۔ پھر بھی یہ امر شاید غیر ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنی بھلائی کی تلاش میں کامیابی حاصل کرے بغیر تدبیر منزل یا مدبری کے یعنی جبتک وہ کسی گھر یا کسی دولت (ریاست) کے نظم ونسق میں شریک نہو۔ مزید براں صحیح طریقہ اپنے مصالح ذاتیہ کے انتظام کا ایک مبہم مضمون ہے اور غور چاہتا ہے جو اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر نوجوان ہندسہ دان اور ریاضی داں اور اس قسم کے معاملات میں دانا ہو جاتے ہیں مگر پیش بین نہیں ہوتے سبب یہ ہے کہ پیش بینی صرف ہوتی معاملات جزیہ پر معاملات اوران کا علم تجربہ سے ہوتا ہے۔ لیکن نوجوان کے لئے دشوار ہے کہ وہ تجربہ کار ہو جائے کیونکہ تجربہ ثمر نتیجہ سالہائے دراز کا ہے۔ بیشک یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اس کا کیا باعث ہے کہ ایک لڑکا ریاضی داں ہو سکتا ہے لیکن حکیم یا طبیعی نہیں ہو سکتا اور جواب یہ ہے کہ ریاضی علم مجردات کا ہے لیکن اصول اولیہ فلسفہ اور طبیعیات کے

تجربے سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے نوعمر گرچہ حقائق فلسفیہ یا طبعیہ کو رٹ کے یا د کرلیں
مگر اعتقاد نہیں ہوتا لیکن وہ آسانی سے حقائق ریاضیہ کے مفہوم کو سمجھ جاتے ہیں
پھر تفکر میں جو خطا ہو جاتی ہے وہ یا تو کلی تصدیق پر اثر کرتی ہے یا جزئی پر
مثلاً ایسی غلطی کہ یقین کیا جائے کہ پانی جس کا وزن نوعی زیادہ ہو وہ برا ہوتا ہے
یا فلاں پانی زیادہ وزنی نوعیت رکھتا ہے لیکن یہ امر صریحی ہے کہ پیش بینی علم
(سائنس) نہیں ہے کیونکہ یہ بحث کرتی ہے مقدمۂ صغرا سے یعنی جزئی سے
جو بیان ہو چکا ہے کیونکہ فعل ہمیشہ جزئی ہوتا ہے۔
پیش بینی اور حدس میں تضاد ہے۔ کیونکہ درحالیکہ حدس کو بحث ہے۔
ایسے حدود سے جو منطقی برہان کے قابل نہیں ہیں پیش بینی کو تعلق ہے جزئی واقعات
سے جو (سائنٹفک) علم کے موضوع نہیں ہوتے بلکہ ادراک کے موضوع ہوتے
ہیں۔ بیشک وہ ادراک جو حواس نوعیہ کا نہیں ہے بلکہ وہ ادراک ایسے حس کا ہے جو
مماثل اس حس کے ہے جس سے ہم یہ ادراک کرتے ہیں کہ سب سے اخیری اور بسیط
شکل ریاضی کی مثلث ہے کیونکہ علمی برہان کی معاملات حس میں کوئی انتہا ہونا چاہئے
اور معاملات عقلیہ کی بھی۔ لیکن یہ فہم واقعات جزئیہ کا ادراک ہے نہ کہ پیش بینی
پیش بینی کی اور ہی نوع ہے۔

باب دہم
تفکر

تحقیق اور تفکر میں فرق ہے کیونکہ تفکر ایک جزئی صورت تحقیق کی ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ ماہیت عاقلانہ فکر کی دریافت کیجائے کہ کیا ہے۔ کیا یہ کوئی قسم علم (سائنس) کی ہے۔ یا ظن کی یا کامیاب تخمینہ کی ہے یا کوئی ایسی چیز جسکی جنس کچھ اور ہی ہے ان سب سے جدا۔

یہ تو صریح بات ہے کہ علم (سائنس) نہیں ہے کیونکہ جب ہمکو اشیا کا یقین ہو جاتا ہے تو ہم ان کی تحقیق نہیں کرتے۔ لیکن عاقلانہ تفکر ایک نوع تفکر کی ہے اور تفکر تحقیق اور تخمینہ کرنا ہے۔

اور یہ کامیاب اندازہ بھی نہیں ہے کیونکہ اندازہ (بوجھنا) ایک غیر عقلی اور عاملانہ عمل ہے مگر تفکر میں بڑی دیر لگتی ہے اور یہ ایک مشہور بات ہے کہ عمل میں جلدی کرنا چاہیے اور تفکر میں دیر۔

فراست بھی ایک علیحدہ صورت ہے عاقلانہ تفکر کی فراست ایک نوع ہے کامیاب اندازہ (سچی بوجھ) کی۔

عاقلانہ تفکر کسی قسم کا ظن نہیں ہے لیکن غلط تفکر غلطی کرنا ہے اور اچھا تفکر صحت کے ساتھ تفکر ہے۔ یہ صاف ہے کہ عاقلانہ تفکر ایک قسم تصحیح کی ہے۔ مگر تصحیح علم اور ظن کی نہیں ہے کیونکہ صناعت میں نہ تصحیح کی گنجائش ہے نہ تغلیط کی اور تصحیح ظن کی سچائی ہے۔ مگر عاقلانہ تفکر نہیں ہے اور رائے کا معاملہ جو کچھ ہو وہ ایسی کوئی چیز ہے جس کو مستقبل سے واسطہ نہیں ہے بلکہ وہ فیصلہ شدہ ہے۔

معہذا عاقلانہ تفکر ضرورتاً دلالت کرتا ہے عقل کے استعمال پر اب یہ

باقی رہا کہ عاقلانہ تفکر ضرور ہے کہ تصحیح فکر ہو کیونکہ فکر یا استدلال اقرار کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ جب ظن تحقیق نہیں ہے بلکہ بالفعل اقرار ہے کسی قسم کا تفکر خواہ نیک ہو خواہ بد ایکنوع تحقیق اور محاسبہ کی ہے۔

لیکن جس طرح عاقلانہ تفکر ایک طور کی تصحیح تفکر کی ہے ضرور ہے کہ اولاً ماہیت اور موضوع تفکر کا تحقیق کیا جائے۔

مگر تصحیح مختلف اقسام کی ہوتی ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ بعض قسمیں صحیح تفکر کی ایسی بھی ہیں جو عاقلانہ تفکر نہیں ہیں کیونکہ بیباک اور شقی آدمی ممکن ہے کہ عمل استدلال سے اس منزل تک پہنچ جائے جو اس کا مقصود اور نصب العین ہے لہٰذا یہ کہا جاسکے کہ اس نے صحیح فکر کی اگر یہ جو پھل اس کو حاصل ہوا ہے وہ سخت برائی ہے مگر یہ چیز اچھی سمجھی جاتی ہے کہ کسی شخص نے اچھی فکر کی کیونکہ یہی صرف صحت فکر کی ہے جو بھلائی تک پہنچتی ہے اور عاقلانہ فکر کہی جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلط قیاس سے کوئی شخص نیکی تک پہنچ جائے یعنی اس چیز تک پہنچ جائے جو سزاوار عمل ہے اور جائز وسیلوں سے رسائی نہ ہوسکے۔ حداوسط کہی قیاس کا ہوسکتا ہے کہ جھوٹا[1] ہو۔ مگر یہ بھی عاقلانہ فکر کی صورت نہیں ہے کہ کوئی شخص صحیح نتیجہ پر پہنچے لیکن جائز وسیلوں سے نہ پہنچا ہو۔

پھر یہ بھی ممکن ہے ایک شخص صحیح نتیجہ تک پہنچے بڑی فکر کے بعد اور دوسرا شخص ایک لمحہ میں۔ عاقلانہ فکر جو کچھ ابتک بیان ہوا اس کے ماورا کسی اور چیز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ یہ صحت ہے معاملات مصلحت میں کہ صحت شئے کے طریق کی اور وقت کی بھی (اس کے ساتھ ہو)۔

---

[1] جھوٹ حداوسط کی یا مقدمہ صغرے کی یہ مثال ہے

کنین عمدہ دوا ہے - بخار کی - یہ دوا کنین ہے۔

لہٰذا یہ دوا عمدہ ہے بخار کی - یہ دوا کنین ہے یہ مقدمہ غلط ہوسکتا ہے کہ وہ دوا کنین نہ ہو بلکہ کوئی اور دوا ہو جو بخار کے لئے مفید ہو اس صورت میں کبرے اور نتیجہ دونوں صحیح ہیں اگرچہ حداوسط غلط ہے۔

بالآخر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی شخص نے خوب فکر کی خواہ مجرداً خواہ باضافت کسی خاص انجام کے۔ عاقلانہ فکر مجرد مفہوم کے اعتبار سے وہ چیز ہے جو مجرد انجام تک پہنچاتی ہے۔ عاقلانہ فکر جزئی قسم کی وہ چیز ہے جو صحیح دلیل سے جزئی انجام تک پہنچاتی ہے۔

پس اگر یہ صفت پیش بیں کی ہے کہ وہ عاقلانہ فکر کرے۔ عاقلانہ فکر صحت ہیں معاملات مصلحت کے بحوالۂ کسی جزئی انجام کے پیش بینی جسکا حقیقی تصور ہے۔

معاملات فعلی ہمیشہ جزئی اور اخیری ہوتے ہیں کیونکہ یہ کام بینش ہی کا ہے کہ
ان معاملات کو سمجھے اور عقل اور حکم دیا فیصلہ، کو بھی معاملات فعلی سے تعلق ہے
یعنی حقائق اخیریہ کے ساتھ۔

باب دوازدہم

استدلال حدسی

استدلال حدسی کو بحث ہے حقائق اخیریہ کے ساتھ دونوں سروں[1] پر ذہنی طریق عمل کے - کیونکہ اول اور آخر یعنی اصول اولیہ اور واقعات جزئیہ حدس سے مفہوم ہوتے ہیں نہ منطق سے اور جبکہ استدلال برہانی میں اولاً وہ حدود اولیہ غیر متغیریہ کا فہم ہوتا ہے اور ثانیاً معاملات سیرت میں اخیری اور ممکن حد سمجھ میں آتی ہے جس سے قیاس کا مقدمۂ صغرے بنتا ہے کیونکہ یہی حقیقتیں قسم اخری کی اصول اولیہ ہیں یہی اصلی ماخذ اس تصور کے ہیں جو اصل اصول اور غرض و غایت انسانی زندگی کے ہیں - جس طرح سے قانون کلی اس حالت میں واقعات جزئیہ سے اخذ کیا جاتا ہے تو یہ واقعات ضرور ہے کہ ادراک سے مفہوم ہوں یا بالفاظ دیگر حدسی استدلال سے -

اسی وجہ سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قوتیں طبعی ہیں اور جبکہ کوئی شخص طبیعت کی جانب سے دانشمند نہیں ہے لیکن انسانوں پر حکم لگانے کی قوت یا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت وہی ہے منجانب طبیعت اور عقل اور حدس کا بھی ایسا ہی حال ہے - یہ حجت اس مطمح نظر کے موافق ہے کہ ہم ان قوتوں کو مختلف اوقات زندگی کے لئے لازم قرار دیتے ہیں اور حدسی استدلال اور قوت حکمیہ کسی خاص سن کے لئے لازم ہے اسی سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ یہ قوتیں فطرت کی عطا کی ہوئی ہوتی ہیں

---

[1] یعنی ابتدا اور انتہا سے - ۱۲ مترجم

پس حدس ہی سے ابتدا ہے اور اسی پر انتہا ہے حقائق حدسیہ سے برہان کا آغاز ہوتا ہے اور اسی سے ان کا تعلق ہے۔ پس یہ حق ہے کہ غیر برہانی[ع] بیانات اور ظن پر ایسے لوگوں کے جو صرف تجربہ کار ہوں اور مُسن ہوں یا پیش بین ہوں بلکہ ان کی برہان پر توجہ کی جائے کم توجہی نہ کیجائے کیونکہ ان کی تجربہ کاری کی نگاہیں تحقیقی منظر[ع] کو ان کے سامنے کر دیتی ہیں۔

اس طرح سے ماہیت پیش بینی اور دانش اور وہ موضوعات جو جدا جدا ان سے متعلق ہیں اور یہ واقعہ کہ ہر ایک ان میں سے ایک فضیلت ہے جو نفس کے مختلف اجزاء سے متعلق ہے یہ جملہ امور اب واضح کر دے گئے۔

ع یعنی جو مقدمات برہان سے ثابت نہوں ۱۲ مترجم

لے اس مشکل باب کے خاتمے پر ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ یوڈیمس Eudemus (جس حد تک اس کا بیان واضح ہے) استدلال حدسی (نواوس) کو یہ سمجھتا ہے کہ اس میں قوت فہم ہے (۱) ایسے مقدمات کا ہے جو علوم متعارفہ کی طرح استدلال قیاس کے مقدمات ہوا کرتے ہیں (۲) جزئی واقعات زندگی جو کہ مواد استقراء کے ہوا کرتے ہیں ۱۲ مترجم۔

باب سیزدہم

دانش اور پیش بینی کا نفع۔

لیکن ابھی تک اِن کے باب میں یہ سوال ممکن ہے کہ سب تو ہوا مگر ان کا نفع کیا ہے؟ کیونکہ دانش کو ایسی کسی چیز کی طرف توجہ نہیں ہے جس سے کوئی انسان سعادت پا سکتا ہے اس لئے کہ یہ تو کلیہ غیر مثمر ہے۔ گو پیش بینی کی توجہ سعادت کی جانب ہے مگر اس کا فایدہ کیا؟ کیونکہ ہم نے مانا کہ پیش بینی ہی وہ چیز ہے جو ان جملہ امور سے بحث کرتی ہے۔ جو انسان کے لئے عادلانہ اور شریفانہ اور عمدہ ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جس کا ایک انسان طبعاً مائل ہوتا ہے تو بھی محض علم ان کا ہماری استعداد عمل کو نہیں بڑھاتا اگر فضیلتیں جیسی کچھ وہ ہیں اخلاقی حالتیں ہیں بہ نسبت اس چیز کے علم کے جو صاحب صحت یا قوت میں یعنی صحت اور قوت اس معنی سے نہیں کہ اِن سے صحت یا قدرت کی تکوین ہوتی ہے۔ بلکہ جن کا شیوع ایک صحیح یا قوی حالت سے ہوا ہے۔ کیونکہ محض علم طب کا یا ورزش کا ہماری استعداد فعلی کو نہیں زیادہ کرتا۔

پھر اگر یہ مان لیا جائے کہ کوئی پیش بین ہو نہ اس لئے کہ اس سے فاضلانہ افعال کا صدور ہو بلکہ صرف اس لئے کہ وہ فاضل ہو جائے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پیش بینی صاحبان فضیلت کے لئے مفید نہیں ہے نہ اِن لوگوں کے لئے جو فضیلت سے معرا ہیں۔ کیونکہ اس سے تو کوئی فرق نہیں پڑ سکتا کہ وہ خود پیش بینی رکھتے ہیں یا دوسروں کی نصیحت پر کاربند ہوتے ہیں جو فضیلت رکھتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو پیش بینی کو ویسا ہی سمجھینگے جیسا صحت کو سمجھتے ہیں اور اسی پر قناعت کریں گے کیونکہ گو کہ بیمار کو آرزو ہے کہ ہم صحیح و سالم ہوں ہم علم طب کو نہیں حاصل کرتے۔

پھر یہ بھی محال معلوم ہوتا ہے کہ پیش بینی گو کہ دانش سے کم مرتبہ پر ہے مگر اسکی حکومت بڑھی ہوئی ہے اور ایسا ضرور ہونا چاہیئے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ وہ قوت مکونہ (پیدا کرنے والی) ہے تو وہ ایسی چیز ہے جو کہ فرمانروا اور صاحب حکم قوت ہے ہر مقام پر۔

یہ وہ سوال ہے جن کی بحث لازمی ہے۔ اس وقت تو ہم نے اس کے بارے میں صرف کچھ مشکلات پیدا کر دیئے ہیں۔

پس پہلا بیان جو دینا ہے وہ یہ ہے کہ دانش اور پیش بینی ضرور ہے کہ بذات خود مطلوب ہوں کیونکہ ان میں سے ہر ایک نفس کے دو جزوں سے ایک کی فضیلت ہے اگر یہ ان میں کوئی بھی کچھ پیدا نہ کرے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ دونوں مثمر ہیں دانش سعادت کی مکون ہے نہ اس معنی سے جس طرح فن طب صحت کو پیدا کرتا ہے بلکہ اس معنی سے جس طرح صحت[1] خود اس کو پیدا کرتی ہے۔ یعنی جس طرح دانش تمام فضیلت کا جز ہے جس پر قابض ہونا اور اس کی مزاولت کرنا انسان کو سعید کر سکتا ہے۔

جب کوئی انسان پیش بینی اور اخلاقی فضیلت کے موافق اپنی قوتوں کو صرف کرتا ہے تو یہ کارگزاری اس کی مناسب ہوتی ہے کیونکہ فضیلت انجام صحت کی ذمہ دار ہے جو انجام اس کے پیش نظر ہو ایسی حالت میں پیش بینی ان وسائل کی ذمہ دار ہوتی ہے جو اس انجام کیلئے کام میں لائے جاتے ہیں (جو تھا جز نفس کا یعنی بناتاتی جز میں کوئی اخلاقی فضیلت نہیں ہے مثل اور اجزا کے اس جز میں نہ بجا آوری کی قوت ہے نہ بجا آوری کی قوت نہیں ہے[2])

---

[1] اس جملے سے زبان کی طرف سے بے پروائی صاف ظاہر ہے لیکن بظاہر یہ مفہوم ہوتی ہے جب کہ جسم کی حالت قرین صحت ہو تو اس میں قابلیت صحت عمل کی ممکن ہے۔ مسٹر پیٹرس اس کو اس طرح لکھتے ہیں کہ صحت کے موجود ہونے سے قوت عمل پیدا ہوتی ہے۔

[2] یہ جملہ جو قوسین کے درمیان میں ہے استطرادی ہے۔ اس جملہ سے احتجاج میں خلل واقع ہوتا ہے۔ نفس کی تقسیم دو طرح ہے ایک ناطقہ دوسری غیر ناطقہ۔ اور ناطقہ کی اور تقسیم بھی ہے

اگر کہا جائے کہ پیش بینی شریفانہ اور عادلانہ فعل کی استعداد کو نہیں بڑھاتی ہم کو ذرا اور پیچھے ہٹنا چاہیئے اور اس پر اس طرح نظر کرنا چاہیئے۔

ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ لوگ ایسے ہیں کہ وہ عادلانہ عمل تو کرتے ہیں مگر خود عادل نہیں ہیں مثلاً وہ لوگ جو قانون نے جو کچھ نافذ کیا ہے اسپر عمل کرتے ہیں مگر وہ یا تو اس فعل سے رضامند نہیں ہیں یا جہالت سے یا کسی اور داعیہ تحریک سے جو اصل کا رہے دوسرے مرتبہ پہ ہے نہ کہ خود ان کو عدالت کی محبت سے اگرچہ وہ بلاشک حق پہ کاربند ہیں اور ایسے کام کرتے ہیں جو صاحب فضیلت کے سزاوار ہیں پس بطور نتیجہ یہ بات پیدا ہوتی ہے ممکن ہے کہ ایک شخص کے سب کام اچھے ہوں اگر وہ کام کے وقت ایک خاص اخلاقی حالت میں ہو یعنی جب اخلاقی مقصد سے کام کرتا ہو صرف ان کاموں کے لئے (یعنی ان کاموں کو کرنے کے لائق سمجھ کے)۔

پس درحالیکہ فضیلت ہی اخلاقی مقصد کے صحت کی ذمہ دار ہے لیکن یہ فعل (وظیفہ) فضیلت کا نہیں ہے۔ بلکہ ایک جداگانہ قوت کا ہے تاکہ ایسے وسائل کا فیصلہ کرے جو طبیعی ہیں تاکہ اخلاقی مقصد مؤثر ہو۔ ضرور ہے کہ ہم نکتہ پر بحث کریں نہایت توجہ اور صحت کے ساتھ۔

ایک اور قوت ہے جس کو ہوشیاری (چالاکی) کہتے ہیں۔ یہ وہ قوت ہے جس کا نشانہ کسی مقصد کے وسائل پر تیر بہدف (ٹھیک بیٹھتا ہے) ایسے وسائل جو کسی خاص مقصد پہ پہنچاتے ہیں۔ پس اگر مقصد شریفانہ ہے تو یہ قوت قابل ستائش ہے اور اگر کمینہ پن کا ہے تو اس کو بد باطنی کہتے ہیں لہذا ہم پیش بیں اور بد باطن دونوں کو چالاک کہتے ہیں۔

پیش بینی چالاکی نہیں ہے۔ لیکن بغیر چالاکی کی قوت کے اس کا وجود بھی ممکن نہیں ہے مگر یہ آنکھ نفس کی یعنی پیش بینی کامل نہیں ہوسکتی بغیر فضیلت کے

(نوٹ بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۰۸) فضیلتیں ان تینوں اجزا کی بیان ہوچکیں ہیں اب لفظ غیر ناطق یا نباتاتی جزکی باقی ہیں جو اس مقام پر مفہوم سے فضیلت کے خارج کر دیا گیا ہے۔ کتابی حاشیہ۔

جس کا ذکر سابق میں ہوچکا ہے اور یہ واضح بھی ہے کیونکہ جملہ قیاسات اس قسم کے جنکا تعلق فعل سے ہے اس کا کبرے یہ ہوتا ہے۔ "چونکہ انجام یا خیراعلے ایسی اور ایسی شئے جاہیے یہ کچھ ہی ہو استمام حجت کے لئے فرض کرلو وہ ایسا ہی ہے جیسا ہم چاہتے ہیں لیکن خیراعلیٰ کو سوائے نیک آدمی کے کوئی نہیں سمجھ سکتا جس طرح بدی اصول فعل کے باب میں ذہن کو کج کردیتی ہے اور دھوکا دیتی ہے۔

پس یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص پیش بیں ہو جب تک نیک ہو۔

ہمکو چاہیئے کہ فضیلت کی بحث کی طرف پھر رجوع کریں کیونکہ چالاکی کے اعتبار سے صورتِ فضیلت (نیکی) کی بہت کچھ مثل پیش بینی کے ہے اگرچہ پیش بینی بعینہ مثل چالاکی کے نہیں ہے لیکن مشابہ ضرور ہے اور اسی کے مثل طبیعی نیکی حقیقی نیکی کے مشابہ ہے لیکن بعینہ نہیں ہے۔ کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ نیکی اخلاقی اوصاف بعض اعتبارات سے ہر شخص میں پیدائشی ہیں۔ ہم وقت پیدائش سے عادل عفیف شجاع اور اسی قسم کی اور صفتوں سے موصوف ہیں قطع نظر اس کے جب ہم نیکی کا ذکر کرتے ہیں جو دراصل نیکی ہے تو اس سے کوئی اور ہی شئے مراد لیتے ہیں اور اس کو ہم دوسری صورت میں دیکھنے کی توقع رکھتے ہیں کیونکہ طبیعی اخلاقی حالت تو بچوں میں بھی موجود ہے اور ادنی درجہ کے حیوانوں میں بھی لیکن بغیر عقل کے وہ مضر ہیں۔ بہرطور یہ تو بالکل بدیہی ہے کہ توانا جسم اگر بے دیکھے چلے تو دھم سے گر پڑے گا کیونکہ دیکھتا نہیں ہے یہی حال طبیعی نیکی کا ہے لیکن عقل سے مستفیض ہو تو اس کا کام سدھر جاتا ہے۔ جبکہ یہ صورت ہے اخلاقی حالت جو اس سے پہلے نیکی سے مشابہ تھی اب وہ حقیقی نیکی ہو جائیگی جس کو نیکی کہتے ہیں۔

لہذا جس طرح ظن کے خیز میں دو خاص صورتیں ہیں یعنی چالاکی اور (کامن سینس) Common sense عقل عادی اسی طرح اخلاقی سیرت میں دو چیزیں ہیں طبیعی نیکی اور حقیقی نیکی اور ان میں سے دوسری غیر ممکن ہے بغیر پیش بینی کے۔ لہذا بعض انسان یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام نیکیاں (فضائل) پیش بینی (فراست) کی صورتیں ہیں۔ سقراط بھی انہی لوگوں سے تھا وہ بھی اپنی تحقیقات میں کچھ حق پر تھا اور کچھ غلطی پر۔ یہ قول اس کا غلط ہے کہ تمام فضائل فراست کی صورتیں ہیں مگر حق یہ قول

ہے کہ فضائل بغیر فراست کے باقی نہیں رہ سکتے۔

یہ اس حقیقت کی شہادت ہے کہ اس زمانہ میں ہر شخص سعادت کے متعلق جو موضوع ہیں ان کا بیان کر کے سعادت کی تعریف کرتا ہے اور اس قول میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ وہ اخلاقی حالت ہے جو عقل صحیح سے مطابقت رکھتی ہے۔ اور عقل صحیح کیا ہے پیش بینی کی عقل۔ معلوم ہوتا ہے کہ عموماً یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ ایسی اخلاقی حالت یعنی وہ اخلاقی حالت جو موافق پیش بینی کے ہے وہی سعادت ہے لیکن صورت بیان میں کسی قدر تبدیلی کی ضرورت ہے یہ صرف اخلاقی حالت نہیں جو موافق عقل صحیح کے ہو بلکہ ایسی اخلاقی حالت ہے جو زیر ہدایت عقل سلیم کے ہو یعنی سعادت لیکن عقل سلیم ان معاملات میں پیش بینی ہے۔

پس جب سقراط نے فضائل کو عقل کی صورتیں تجویز کیا گویا وہ سب علوم حکمیہ ہیں جن کو ہم زیر ہدایت عقل تجویز کرتے ہیں۔

پس بیان مذکور سے یہ صاف ظاہر ہے کہ خیریت صحیح مفہوم ہے بغیر پیش بینی کے غیر ممکن ہے اور پیش بینی بغیر اخلاقی فضیلت کے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ دفع دخل ہے جس کا ذکر استدلال میں ہوگا۔ یعنی فضائل جدا جدا پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک ہی شخص بطور کامل کل فضیلتوں پر متوجہ نہیں ہوتا؛ لہذا جب وہ ایک فضیلت حاصل کر لیتا ہے تو دوسری کا اکتساب کرتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ امر طبیعی فضیلتوں میں ممکن ہے مگر ایسی فضیلتوں کے باب میں جن سے کوئی شخص اس امر کا معیار ہوتا ہے کہ وہ نیک کہا جائے من جمیع الوجوہ مطلقاً"؛ کیونکہ اگر ایک فضیلت پیش بینی کی موجود ہے تو اور فضیلتیں اس کے ساتھ رہینگی

یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر پیش بینی بھی عملی نہ ہو تو یہ مطلوب ہوگی چونکہ وہ فضیلت اسی کے جزو نفس کی ہے (یعنی جس سے اس کو تعلق ہے)، اور چونکہ اخلاقی مقصد درست نہ ہوگا بغیر پیش بینی کے یا فضیلت کے ایک ان میں سے یعنی فضیلت لیجاتی ہے انجام کے اکتساب کی طرف اور دوسری یعنی پیش بینی راست وسائل کے انتخاب کی طرف حالانکہ پیش بینی دانش پر حاکم نہیں ہے یا بہتر جزو نفس کے اسی طرح جیسے دوا حاکم نہیں ہے صحت پر کیونکہ پیش بینی دانش سے کام نہیں لیتی بلکہ اس کا قصد یہ ہوتا ہے کہ دانش

کو پیدا کرے اور نہ یہ حاکم ہے دانش پر بلکہ حکمراں ہے دانش کے نفع کے لئے۔ اور یہ کہنا کہ پیش بینی حکومت کرتی ہے دانش پر بالکل وہی بات ہے جیسے کہیں کہ تدبیر حکومت کرتی ہے۔ دیوتاؤں پر اس سبب سے کہ یہ ناظم ہے جملہ اوارات کی اور منجملہ اوارات مذہبی عبادات ریاست کے ہیں۔

مقالۂ ہفتم

باب اوّل

بداخلاقی کی سیرتیں

رذالت

بے اعتدالی، بہیمیت، "فسق" وغیرہ۔



لیکن اب اس کا وقت ہے کہ جدید راستہ اس بیان سے اختیار کیا جائے کہ اخلاقی سیرت کی تین نوعیں ہیں جن سے اجتناب واجب ہے یعنی بدکاری، بے اعتدالی، بہیمیت۔

پہلی حد کی ضدیں تو صاف ہیں ایک کو ہم نیکی کہتے ہیں اور دوسری کو اعتدال کہتے ہیں مگر بہیمیت کی ضد تو یہ نہایت مناسب ہوگا کہ اس فضیلت کا نام لیں جو ہم سے بالاتر ہے یعنی وہ جس کو شجاعانہ یا خدائی فضیلت کہتے ہیں جیسے ہومر (Homer) نے پرائیم (Priam) کی زبانی ہکٹر (Hector) کے باب میں کہا تھا کہ وہ انتہا سے زیادہ نیک تھا۔

"نہیں معلوم ہوتا"

کہ وہ فانی انسان کا فرزند ہے بلکہ کسی دیوتا کا بیٹا ہے۔"

پس اگر یہ سچ ہے جیسے اکثر کہا جاتا ہے کہ خدا سے مل جانا انسانی فضیلت کا

سب سے بڑا انعام ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اخلاقی حالت جو ضد بہیمیت کی ہے سب سے اعلیٰ فضیلت ہوگی کیونکہ جیسے بہائمؑ میں دکوئی اخلاقی صفت نہیں ہے، اسی طرح سے دیوتا میں بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسکو فضیلت یا رذیلت کہتے ہیں لیکن ایک میں کوئی شئے زیادہ شریفانہ ہوگی فضیلت سے بھی اور دوسرے میں کوئی ایسی چیز جو از روئے جنسیت جداگانہ ہے رذیلت سے۔ لیکن چونکہ یہ شاذ و نادر ہے کہ "خدائی انسان"[1] پایا جائے۔ اگر کوئی شخص لیسی ڈی مونین (Lacedaemonian) والوں کا وہ مرغوب جملہ استعمال کرے جب وہ کسی کی ستائش حد سے زیادہ کرتے ہیں۔ اسی طرح بہیمی انسان بھی کمیاب ہے۔ بہیمیت خصوصاً بربری (یا وحشی) قوم میں پائی جاتی ہے گو کہ کبھی یہ نتیجہ مرض کا ہوتا ہے کبھی کسی عضو کے قطع ہو جانے کا اور اگر لوگ انتہا سے زیادہ بدکار ہوں تو ہم ان کو بھی اسی مذموم نام سے یاد کریں گے۔

بہرطور یہ درست ہے کہ اس قسم کے میلان کے بارے میں آیندہ کچھ بیان کیا جائے اور ہم رذیلت (یا بدی) پر بحث کر چکے ہیں اب ہم اولاً بے اعتدالی (ناپرہیزگاری) نفسانیت اور عیش پرستی پر اور ثانیاً اعتدال اور استقلال پر کچھ گفتگو کرینگے کیونکہ یہ غلطی ہوگی اگر ہم اخلاقی حالتوں کو علی الترتیب بعینہٖ فضیلت اور رذیلت سمجھیں یا از روئے جنسیت ان کو ان سے جدا خیال کریں۔

اس مقام پر یہ مناسب ہے جیسا کہ اور صورتوں میں کہ جو مطمح نظر اس موضوع پر بدیہی ہو یا مسلمہ ہو اس کو بیان کریں اور جب اس پر کما حقہٗ بحث ہو جائے تو سب کی حقیقت یا اگر سب کی ممکن نہ ہو تو اکثر کی یا جو ان میں سب سے اہم ہوں جمہور کی رائے سے ان جذبات کے متعلق اس کو ثابت کر دیں کیونکہ اگر مشکلیں حل ہو جائیں اور جمہور کی رائیں بجائے خود استوار رہیں تو ان کا ثبوت ہمارے مقصد کے لئے کافی ہوگا۔

ع اردو میں جمع مستعمل ہے یعنی بہائم اگرچہ اصل میں لفظ واحد ہے ۱۲ مترجم۔

[1] انسان الٰہی یعنی اللہ والا یا خدا کو پہنچا ہوا۔ ۱۲ مترجم۔

باب دوم

اعتدال اور بے اعتدالی استقلال اور نسائیت

عام رائے یہ ہے کہ اعتدال اور استقلال فضیلتیں ہیں اور قابل ستائش ہیں اور بے اعتدالی اور نسائیت خطائیں ہیں اور قابل نکوہش اور یہ صاحب اعتدال وہ انسان ہے جو اپنے تخمینوں پر کاربند ہوتا ہے۔ اور بے اعتدال انسان وہ ہے جو جذبات (ہوا و ہوس) کی متابعت سے جس کو خطا سمجھتا ہے وہی کام کرتا ہے۔ اور صاحب اعتدال اپنی خواہشوں کو بیجا سمجھ کے عقل کی ہدایت سے محفوظ رہتا ہے۔ اور یہ کہ عفیف انسان صاحب اعتدال و استقلال ہے حالانکہ بعض لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ صاحب اعتدال و استقلال ہمیشہ عفیف ہوتا ہے بعض اسکا انکار کرتے ہیں اور بعض شہوت پرست کو بے اعتدال کہتے ہیں اور بے اعتدال کو شہوت پرست کہتے ہیں بلاکسی امتیاز کے اور کچھ لوگ اُن میں فرق کرتے ہیں۔ پھر کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ دور بین انسان بے اعتدال نہیں ہوسکتا اور بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ بعض آدمی جو پیش بین اور ہوشیار (چالاک) ہیں وہ بے اعتدال ہوتے ہیں اور بالآخر لوگوں کو بے اعتدال کہتے ہیں نہ صرف بسبب اُن کے حسی شہوات کے بلکہ خشمگیں مزاج ہونے اور عزت اور رفعت کے سبب سے۔

باب سوم

علم اور بے اعتدالی

یہی مطمح نظر عموماً اختیار کئے گئے ہیں۔

لیکن سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ شخص جس کے تصورات فرائض کے درست ہیں وہ کیوں بے اعتدالی سے کام کرتا ہے؟

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو علم ہو تو بے اعتدالی ممکن نہیں ہے ان کو یہ امر عجیب معلوم ہوتا ہے جیسے سقراط کا خیال تھا کہ جہاں علم موجود ہے تو پھر اور کوئی چیز کس طرح حکومت کر سکتی ہے کہ اس کو غلاموں کی طرح کھینچتی پھرے سقراط بالکل اس خیال[1] کے مخالف تھا۔ اس نے بے اعتدالی کے وجود ہی سے انکار کر دیا تھا اس دلیل سے کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جسکو بہترین بہتر کا علم ہو وہ اس کے خلاف عمل[2] کرے اور اگر وہ ایسا کام کرے تو سمجھ لو کہ اس کو علم نہ تھا جاہل تھا۔

پس سقراطی نظریہ بداہتہً اختلاف رکھتا ہے تجربے کے واقعات سے اور اگر جہالت سبب اس جذبہ کا ہو یعنی بے اعتدالی کا تو یہ دریافت کرنا ضرور ہے کہ ماہیت جہالت کی کیا ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب کوئی شخص بے اعتدالی کا کام کرتا ہے تو وہ اس فعل کو جائز نہیں سمجھتا جبتک کہ اس پر حالت بے اعتدالی

---

[1] یعنی علم بے اعتدالی کا مانع نہیں ہوتا کم از کم بعض صورتوں میں یعنی کلیہ نہیں بعضیہ سہی ۱۲ مترجم۔

[2] ایک موٹی سی مثال اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دیکھے کہ اسکے آگے کنواں ہے وہ ہرگز نہ گریگا۔ ۱۲ مترجم

کی غالب نہو جائے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو اس نظریہ سے کسی حد تک اتفاق کرتے ہیں اور کسی حد تک اختلاف کرتے ہیں۔ اگر وہ اس کو تسلیم کرلیں کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو علم پر حاکم ہو اور اسپر غالب آسکے مگر اس کو نہیں تسلیم کرتے۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جس امر کو وہ اپنے لئے سب سے بہتر سمجھتا ہے اس کے مخالف کام کرے۔ لہذا ان کا یہ اعتقاد ہے کہ بے اعتدال آدمی کو جب لذتیں مغلوب کرلیتی ہیں تو وہ علم پر قابض نہیں ہوتا بلکہ صرف ظن رکھتا ہے۔

مگر یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر یہ اس کا ظن ہے اور علم نہیں ہے کہ جو تصور مزاحم ہو وہ قوی نہو بلکہ ضعیف ہو جیسے ان حالتوں میں ہوتا ہے جب تردد ہوتا ہے کہ کیا کام کریں تو کوئی شخص اگر وہ بمقابلہ قوی لذتوں کے رائے سلیم پر ثابت نہ رہے تو وہ معفو ہے۔ درانحالیکہ رذالت ہو یا کوئی اور چیز جو قابلِ ملامت ہو معافی کے قابل نہیں ہوتی

پھر یہ کیا پیش بینی ہے جو لذتوں کی مانع ہوتی ہے ایسی لذتیں کہ جو شخص ان میں منہمک ہو اور ان سے مغلوب ہو جائے اس کو ملامت کی جاتی ہے؟ کیونکہ کوئی چیز ایسی قوت نہیں رکھتی جیسے پیش بینی (فراست)۔

لیکن یہ محال ہے کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہی آدمی جو ایک ہی وقت میں پیش بیں (صاحب فراست) بھی ہو اور بے اعتدال بھی اور کوئی شخص اس کو نہ مانیگا کہ پیش بیں شخص عمداً سب سے بدتر کام کرے۔

مزید براں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ پیش بیں جیسا ہی کچھ ہو مگر وہ کام کا آدمی ہے۔ وہ اخیری[1] یا جزئی واقعات سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں علاوہ پیش بینی کے اور فضیلتیں بھی ہیں۔ اس کے ماورا اگر وجود شدید اور رذیل لذتوں کا اعتدال کے لئے ضروری ہے تو عفیف آدمی معتدل نہ ہوگا اور نہ معتدل عفیف ہوگا۔ کیونکہ عفیف کی سیرت کے مخالف ہے کہ وہ فضول اور ناجائز خواہشیں رکھتا ہو۔

پرہیزگاری اور اعتدال

---

[1] کلیات کی طرف سے نیچے اتریں تو جزئیات اخیری ہیں اور جزئیات سے اوپر کو جائیں تو جنس اعلی اخیری ہے۔ اخیری وہ ہے جس کی تحلیل غیر ممکن ہو ۱۲ مترجم۔

مگر معتدل انسان کے لئے تو یہ لازم ہے کہ وہ ایسا ہو کیونکہ اگر اس کی خواہشیں نیک ہوتیں تو اخلاقی حالت جو اس کو ان کی پیروی کرنے سے روکتی ہے وہ ناقص ہوتی لہٰذا انہذال جملہ صورتوں میں نیکی نہ ہوتا۔ اور اگر دوسرے طور سے وہ کمزور ہوتیں اور ناقص ہوتیں تو یہ کوئی بڑی لیاقت کی بات نہ تھی اور اگر وہ ناقص اور کمزور ہوتیں تو ان پر غالب آنا کوئی ظفریابی نہ ہوتی۔

پرہیزگاری اور ظن۔

پھر یہ کہ اگر پرہیزگاری انسان کو ہر ایک رائے سے وابستہ ہونے کی طرف مائل کرتی ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو تو وہ ناقص ہے مثلاً وہ غلط رائے سے وابستگی کا میلان پیدا کرتی ہے اور اگر ناپرہیزگاری ہر رائے کے ترک پر مائل کرتی ہے خواہ وہ کچھ ہی ہو تو پھر اس ناپرہیزگاری کو نیک ناپرہیزگاری کہیں گے۔ جیسے نیوپطالیمس (Neoptolemus) کتاب فیلوکطیطس (Philoctetus) جو مصنفۂ سوفوکلیس (Sophocles) میں مستحق ستائیش کا ہے کیونکہ اس نے جادۂ عمل پر چلنے سے انکار کردیا جس کی ترغیب اوڈیسیس (Odysseus) نے دی تھی اس الم کی وجہ سے جو اس کو دروغ گوئی سے محسوس ہوا۔

پھر یہ کہ اگر پرہیزگاری کی یہ تعریف کی جائے کہ کوئی شخص اپنی ہی رائے سے وابستہ رہیگا۔ چاہے کچھ ہی کیوں نہو یہ سفسطی حجت مغالطہ آمیز ہے اور حیرت ناک بھی ہے۔

سوفسطائی جب امر باطل کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اگر اس کے ثبوت میں کامیاب ہوں تو لوگ ہم کو ہشیار سمجھیں تو ان کو شوق ہے کہ ایسا قیاس بنائیں جو مخاطب کو پریشان کردے کیونکہ وہ منطقی دام میں پھنس جاتا ہے۔ کیونکہ وہ یہ نہیں چاہتا کہ اس نتیجہ پر سکوت کرے جو اس کے مذاق کے خلاف ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس سے بچے کیونکہ وہ حجت کو باطل نہیں کرسکتا۔ ایسی ہی ایک حجت اسلئے استعمال کی گئی ہے تاکہ ثابت کیا جاسکے کہ حماقت اور ناپرہیزگاری دونوں ملکے نضیلت ہوجاتی ہے۔ احتجاج یہ ہے کہ اگر کوئی شخص احمق ہے اور ناپرہیزگار ہے تو اس کی ناپرہیزگاری اس کو ایسی چیز کے کرنے کی طرف رہنمائی کرے گی

جو اُس چیز کی ضد ہو گا جس کو وہ نیکی تصور کرتا ہے - مگر وہ تصور کرتا ہے کہ جو چیز درحقیقت نیکی ہے وہ بدی ہے اور اس کا فرض ہے کہ اس کو نہ کرے لہذا وہ نیکی ہی کرے گا اور بدی نہ کریگا -

پھر یہ کہ اگر پرہیز گاری کی یہ تعریف کی جائے تو یہ ظاہر ہو گا کہ جو شخص فاعل ہے اور راغب ہے ایسی چیز کی طرف جو خوشگوار ہے از روئے یقین اور عمداً اخلاقی غرض سے بہتر ہے اس شخص سے جو ایسا کام اندازے سے نہیں کرتا بلکہ پرہیزگاری سے کیونکہ پہلے کا علاج سہل تر ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کو رائے بدل دینے کی ترغیب ہو - مگر ناپرہیزگار پر یہ مثل صادق آتی ہے - "جب پانی تم کو غرق کر دے تو کس چیز سے اس کو دھو سکتے ہو" کیونکہ اگر اس کو یقین نہیں ہوا ہے کہ اس کے افعال ناجائز ہیں تو ممکن ہے کہ وہ اپنے اعتقاد سے باز آئے اور وہ ان کے ترک کر دینے پر راغب ہو سکے - لیکن فی الواقع اگرچہ اس کو امر حق کا اعتقاد ہے تو بھی وہ کچھ اور ہی کرتا ہے -

پھر اگرچہ ناپرہیزگاری اور پرہیزگاری تمام چیزوں میں ہے تو مطلقاً پرہیزگار کون ہے کیونکہ کسی سے جملہ صورتیں ناپرہیزگاری کی سرزد نہیں ہوتیں - پھر بھی ایسے لوگ ہیں جنکا ہم ذکر کرتے ہیں جو مطلقاً ناپرہیزگار ہیں بغیر کسی تخصیص کے -

باب چہارم

پس کم و بیش یہ مشکلات ہیں جو پرہیزگاری کے باب میں پیدا ہوتی ہیں۔
ان میں سے بعض کی تو ہم توضیح کیے دیتے ہیں اور بعض کو چھوڑے دیتے ہیں۔
کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ مشکل حل ہوسکے جب تک کہ امر حق دریافت نہ ہو۔

پس یہ دریافت کرنا ضروری ہے۔ (۱) کیا کہہ سکتے ہیں کہ ناپرہیزگار باوجود علم یہ کام کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ماہیت ان کے علم کی کیا ہے۔
(۲) پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کا حیز کیا ہے یعنی یہ لذت ہے یا الم بالکلیہ یا بعض لذات اور آلام۔ (۳) آیا پرہیزگار اور ثابت قدم شخص ایک ہی ہیں یا جدا جدا اور اسی طرح کے سوالات ہیں جو اس تحقیق سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن پہلا قدم اس تحقیق میں یہ ہے کہ آیا پرہیزگار اور ناپرہیزگار شخص میں تفریق حیز کے اعتبار سے ہے یا باعتبار ان کے طرز عمل کے ہے۔ یا بالفاظ دیگر آیا ناپرہیزگار شخص کا صرف اس لیے یہ نام ہے کہ وہ ناپرہیزگار ہے بعض وجوہ سے یا بعض طرق سے یا دونوں وجہوں سے۔ اور دوسرا قدم یہ پوچھنا چاہیے کہ حیز ناپرہیزگار اور پرہیزگار کا کلی ہے یا نہیں ہے کیونکہ جو ناپرہیزگار ہے وہ ازروئے اطلاق اپنی ناپرہیزگاری کو کسی ایک یا ہر حیز فعل میں ظاہر نہیں کرتا ہے۔
بلکہ ایک ہی حیز میں مثل اس شخص کے جو شہوت پرست ہو۔ نہ ناپرہیزگاری شامل ہے صرف غیر معین میلان میں بعض افعال کی جانب۔ اس صورت میں ناپرہیزگاری وہی چیز ہے جو شہوت پرستی ہے لیکن اس کا میلان ایک خاص قسم کا ہے کیونکہ شہوت پرست اپنی خاص تعمدی اور اخلاقی غرض سے راغب کیا جاتا ہے اس خیال سے کہ اس کو وقت خاص کی خوشی کا پیرو ہونا چاہیے مگر ناپرہیزگار بھی اس کی پیروی کرتا ہے۔ مگر کسی خیال سے نہیں۔

ماہیت پرہیزگار و ناپرہیزگاری

باب پنجم

کیا ناپرہیزگاری کوئی جرم علم اور ظن کا نہیں ہے



باعتبار نظریہ کے یہ سچا ظن اور علم نہیں ہے ناپرہیزگاری میں جس کی خلاف ورزی کی جاتی ہے اس سے حجت میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ بعض لوگ جو محض ظن رکھتے ہیں ان کو کوئی اشتباہ نہیں ہوتا بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کو صحیح علم حاصل ہے پس اگر یہ کہا جائے کہ وہ لوگ جو ظن رکھتے ہیں غالباً اعتقاد کی جہت سے اپنے تصور کے خلاف جو ان کو حق کے بارے میں ہے عمل کرتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جن کو علم ہے تو یہ جواب ہوگا کہ علم اور ظن میں ایسا فرق نہیں ہے کیونکہ بعض لوگ اپنے ظنوں کا ایسا ہی محکم یقین رکھتے ہیں جیسے دوسرے علم کا یقین رکھتے ہیں جیسے ہرقلیطاس (Heraclitus) کی مثال سے ظاہر ہوتا ہے۔

مگر ہم علم کے دو مختلف مفہوم لیتے ہیں ہم کسی شخص کو جاننے والا کہتے ہیں جس کو علم ہے گو وہ اس کو کام میں نہیں لاتا دوسرا وہ جو علم کو کام میں لاتا ہے پس

ـــــــــــــــــــ

[1] یہ جو فقرہ سرالے گرانٹ (Sir A. Grant) نے دیوجانس (Diogenese Eacrtius) لیرطیاس سے نقل کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگلے زمانے میں ہرقلیطاس کے تحکم پر انتقاد کیا گیا تھا ایسے موضوعات کی نسبت جس میں حکمی علم غیر ممکن تھا ۱۲ مترجم۔

غلط کاری میں اس شخص کی جس کو علم ہو مگر وہ غور و تامل نہ کرتا ہو اور اس شخص کی جس کو علم حاصل ہو اور غور بھی کرتا ہو فرق ہوگا - اس اخیر کی صورت میں غلط کاری عجیب معلوم ہوتی ہے نہ اس حالت میں جبکہ بغیر تامل کے کام کیا جائے -

پھر یہ کہ مقدمات قیاس کے دو طور کے ہوتے ہیں کبرے کلیہ اور صغرے جزئیہ کوئی امر مانع نہو گا اگر کوئی شخص اپنے علم کے خلاف عمل کرے اگرچہ اس کے پاس دونوں مقدمے موجود ہوں کہ باوجود دونوں مقدموں کے موجود ہونے کے وہ کلیہ کو کام میں لائے اور جزئیہ کو کام میں نہ لائے کیونکہ افعال کے متعلق جزئیات ہی ہوتے ہیں - نہیں بلکہ مقدمۂ کلیہ[ؔ] یا کبرے میں بھی فرق ہوا کرتا ہے ایک جزاس کا شخص سے متعلق ہوا اور دوسرا شے سے مثلاً مقدمۂ کبرے یہ ہو کہ "خشک چیزیں اچھی ہیں ہر شخص کے لئے" اور مقدمۂ صغرے فلاں شخص انسان ہے یا وہ شے خشک ہے - لیکن یہ واقعہ کہ شے جو خاص قسم کی ہے یا تو اس کا علم نہو یا اس کا کوئی اثر ذہن پر نہو -

ان مختلف اطوار سے مقدمات قیاس کے بہت بڑا تفاوت اس علم میں ہو جاتا ہے جو اس طرح اکتساب کیا جاتا ہے - پس اس قول میں کوئی امر محال نہیں ہے کہ نا پرہیزگار شخص ایک قسم کا علم رکھتا ہے - لیکن یہ تعجب ہو گا کہ وہ دوسری قسم کا بھی علم رکھتا ہو - پھر یہ بھی ممکن ہے کہ انسان مختلف طور کا علم رکھتے ہوں اس طور کے خلاف جس کا ابھی بیان ہوا - کیونکہ اس صورت میں جبکہ ایک شخص علم رکھتا ہے مگر اس کو عمل میں نہیں لاتا - ہم دیکھتے ہیں کہ (علم کا) حاصل ہونا مختلف معنی رکھتا ہے - فی الواقع ایک مفہوم ہے جس سے وہ علم رکھتا ہے اور ایک اور معنی سے وہ علم نہیں رکھتا جیسے مثلاً خواب میں یا جنون یا نشہ میں - لیکن یہ بعینہ

ؔ ارسطو حقائق ذہنی اور اخلاقی کو قیاسی صورت میں بیان کرنے کا شوق رکھتا ہے اور چونکہ علم اسکے نزدیک قیاسی صورت ہے سکتا ہے تو اس کا مطمح نظر یہاں یہ ہے کہ قیاس میں یہ ممکن ہے کہ غلط کو دخل ہو خواہ مقدمتین میں ایک سے غفلت کی جائے یا مقدمۂ کبریٰ کے دو جزوں میں ایک سے غفلت کی جاے ۱۲ مترجم یونانی -

وہی حالت ہے جب کوئی شخص شہوت و غضب میں مبتلا ہو کیونکہ غضب کے دورے اور خواہشیں لذات حسی کی اور کچھ ایسی اور چیزیں بغیر کسی کوتاہی کے بدن کی حالت میں تغیر پیدا کر دیتی ہیں اور بعض حالتوں میں درحقیقت جنون کا باعث ہو جاتی ہیں۔

پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم ناپرہیز گار لوگوں کو ایسا ہی کچھ سمجھیں کہ وہ ایسی ہی حالت میں ہیں جیسے وہ لوگ جو سوتے ہوں یا مجنوں ہوں یا نشے میں ہوں۔ نہ یہ کوئی ثبوت علم کا ہے یعنی علم اپنے کامل مفہوم کے اعتبار سے گو کہ وہ ایسے فقرے زبان پر جاری کرتے ہوں جو علم پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ جو لوگ مجنون ہوتے ہیں یا نشے میں ہوتے ہیں وہ اکثر براہان کو یا امبادقلس (Empadodocles) کے اشعار کو دہرایا کرتے ہیں اور مبتدی یاد کرتے وقت فقروں کو جوڑ لیتے ہیں قبل اس کے کہ ان کو ان کے معنی پر عبور ہو۔ کامل مماثلت علم[1] کی اصل ہے اور اس کے لئے وقت درکار ہے۔ ہمکو سمجھ لینا چاہیے کہ جو لوگ ناپرہیز گار ہیں وہ ایسے جملوں کو (جو علم پر دلالت کرتے ہیں) اسی طرح دہراتے ہیں جیسے تماشہ گر (ایکٹر) تماشہ گاہ (اسٹیج) پر دہرایا کرتے ہیں۔

پھر یہ کہ ناپرہیز گاری کی علت پر غور کرنا چاہیے اس طور سے کہ پہلے اس کی ماہیت پر نظر کریں۔ اس طور سے، کہ قیاس میں اولاً ایک کلی ظن ہے اور ثانیاً ایک اور ظن ہے جو کہ جزئیات سے تعلق رکھتی ہے اور یہ جزئیات محسوسات سے ہیں۔ پس جبکہ تیسرا ظن ان دو سے پیدا ہوتا ہے تو یہ ضرور ہے کہ ذہن ایک طرف تو اس نتیجہ کو تسلیم کرے اور دوسری طرف فوراً اس کو عمل میں لائے۔ مثال کے طور پر۔ اگر ہر چیز شیریں کھانے کے لئے مناسب ہے یہ ایک کلی ظن ہے اور فلاں فلاں شئے شیریں ہے۔ ایک جزئی ظن ہے یہ ضرور ہے کہ کوئی شخص جو استطاعت رکھتا ہے اور کوئی مانع نہیں ہے۔ چاہیے کہ فوراً نتیجہ پر کاربند ہو یعنی اس کو نوش کرے۔ پس جبکہ ذہن میں ایک کلی ظن ہو جو کہ مانع ہو اس کے کھانے سے اور ایک اور ظن ہو جو یہ کہتا ہو کہ ہر شیریں چیز خوشگوار ہے اور اس کو کھانا چاہیے جب کہ جزئی ظن ہو کہ فلاں شئے شیریں ہے اور یہ جزئی ظن موثر ہو اور جبکہ خواہش فی الواقع موجود ہو اس حالت میں پہلا کلی ظن اس چیز سے اجتناب

[1] جیسے غذا جزو جسم ہو جاتی اسی طرح علم کا جزو ذہن ہو جانا ــــ اصطلاح طب سے لی گئی ہے ۱۲ مترجم

اس کا حکم دیتا ہے اور خواہش اس کی طرف راغب کرتی ہے کیونکہ خواہش میں وہ قوت ہے
کہ وہ ہمارے جملہ اعضا کو حرکت دیتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ بعض اعتبارات سے شخص کو یہ کہہ سکتے
ہیں کہ وہ ناپرہیزگاری کے لئے بہکایا گیا بسبب ظن (ناقص) کے لیکن ظن بذات خود ایسا
نہیں ہے بلکہ عارضی طور سے (اتفاقاً) عقل صحیح کے مقابل ہے۔ کیونکہ درحقیقت خواہش
عقل صحیح کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ ظن۔ اسی لئے تو غیر ناطق حیوانات کو ناپرہیزگار نہیں کہتے
کیونکہ ان کو تصورات کلیہ کا علم نہیں ہے بلکہ صرف تصویر خیالی کا یا جزئیات کا تذکرہ ہے
جزئی تصویریں اس کے حافظہ کے خزانے میں موجود ہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ناپرہیزگار شخص جہل سے نجات پاتا ہے اور کس طرح اس کو دوبارہ
علم حاصل ہوتا ہے تو اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ شخص کی وہی حالت ہوتی ہے جو سکر یا خواب میں
ہوتی ہے اس کی ماہیت بعینہ قائم رہتی ہے یعنی ناپرہیزگاری کی حالت پر منحصر نہیں ہے اور اس
حالت پر علم خواص الاعضا کے ماہر حکومت کرتے ہیں لیکن چونکہ مقدمۂ صغریٰ کسی ایسے واقعہ
پر ایک ظن ہے جو احساس کا معروض ہے اور چونکہ اس سے افعال کا تعین ہوتا ہے تو اس کا یہ
نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ شخص جو ناپرہیزگاری کی حالت میں مبتلا ہے یا تو وہ کوئی ظن نہیں رکھتا یا ایسا ظن رکھتا
ہے جو علم کے لئے مفید نہیں ہے بلکہ صرف جملوں کا رٹنا ہے جیسے نشہ میں کوئی انبا ذقلس[۱] کے
اشعار کو دہراتا ہو۔ اور چونکہ حد اصغر یا مقدمۂ صغریٰ کلیہ نہیں ہے اور نہ اس میں مقدمۂ کلیہ کی
علمی شان ہے لہٰذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط[۲] کا نظریہ درحقیقت صحیح ہے کیونکہ علم جب اپنی
حالت پر ذہن میں حاضر نہ ہو تو حالت ناپرہیزگاری طاری ہوتی ہے نہ ویسا علم ہے جو ناپرہیزگاری
کا توڑا مروڑا ہوا ہو وہ علم ہو سکتا ہے بلکہ یہ علم محض حسی ہے جو احساس پر موقوف ہے۔

---

[۱] متن میں انبا ذقلس پر جملہ تمام ہے ۱۲ مترجم یونانی۔

[۲] سقراط کا نظریہ یہ ہے کہ بدی سے علم خارج ہے یعنی بدی کو علم سے سروکار نہیں ہے۔ ارسطاطالیس کے
نزدیک بدی بھی کسی حد تک علم سے متعلق ہے لیکن اس کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ کامل علم بدی سے خارج ہے
یعنی وہ علم جس کو علم کہنا درست ہے بدی میں دخل نہیں رکھتا ۱۲۔ مترجم یونانی۔

باب ششم

اس مسئلہ کے بیان میں کہ ناپرہیزگار شخص سے جو افعال سرزد ہوتے وہ علم سے سرزد ہوتے ہیں یا نہیں اور کس اعتبار سے اس کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ علم رکھتا ہے اس قدر بیان کفایت کرتا ہے۔

ناپرہیزگاری مطلق اور خاص

دوسری چیز یہ ہے کہ بیان کیا جائے کہ جو شخص ناپرہیزگار ہو وہ علی الاطلاق ایسا ہے یا جملہ اشخاص ناپرہیزگار ہیں کسی خاص معنے سے اور اگر کوئی شخص مطلقاً ناپرہیزگار ہو تو اسکی ناپرہیزگاری کا چیز اِ احاطہ کیا ہے یہ امر بدیہی ہے کہ لذت اور الم وہ چیزیں ہیں جس میں پرہیزگار اور صاحب استقلال یا ناپرہیزگاری اور بزدل اپنے خصائل کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر بعض چیزیں جن سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ ضروری ہیں اور بعض مطلوب ہوتی ہیں بالذات اور ان میں افراط ممکن ہے۔ اول سے میری مراد طبیعی تدبیریں۔ مثلاً تدابیر تغذیہ و مناکحت اور ایسے ہی بعض طبیعی تدبیریں جن سے ہمارے مطمح نظر کے اعتبار سے شہوت پرستی اور اعتدال کا موقع ملتا ہے۔ لیکن دوسرے سے جو اگرچہ ضروری نہیں ہے وہ بذات خود مطلوب ہیں۔ میں مراد لیتا ہوں ظفریابی عزت دولت اور دوسری چیزوں سے اسی قسم کی جو اچھی اور خوش گوار ہیں۔

انہیں چیزوں کے لیے جن کا ذکر ابھی ہو چکا ہے لوگ حدود عقل صحیح سے باہر نکل جاتے ہیں ہم ایسے لوگوں کو ناپرہیزگار نہیں کہتے اطلاق عام یا غیر مقید معنی سے بلکہ اس لفظ کی اس طرح تخصیص کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ناپرہیزگار ہے روپیہ کے اعتبار سے یا نفع یا عزت یا قوت غضبی کی جہت سے۔ ہم ان کو مطلقاً ناپرہیزگار نہیں کہتے۔ کیونکہ وہ جداگانہ ہیں اور اُن کو ناپرہیزگار تمثیلاً کہتے ہیں۔ جیسے اولمپیہ کے کھیلوں میں جو کامیاب ہوتا تھا اس کو انسان کہتے تھے کیونکہ اس صورت میں انسان

لہ یہاں لفظ انسان بطور علم یا اسم خاص کے استعمال کیا گیا ہے لہٰذا بقول مترجم یونانی اس کے مفہوم کا۔

کی تعریف عام خاص تعریف سے خفیف سا فرق رکھتی ہے مگر دونوں میں امتیاز تو ضرور ہے
اس امتیاز میں یہ امر نمایاں ہے کہ درآنحالیکہ ناپرہیزگاری کی مذمت صرف اس لیے نہیں
کی جاتی تھی کہ وہ محض خطا ہے بلکہ وہ ایک بدی یا رذیلت ہے خواہ رذیلت مطلقاً ہو خواہ کسی خاص قسم کی
مگر جو شخص روپیہ یا نفع یا عزت وغیرہ کے اعتبار سے ناپرہیزگار ہو اسکی مذمت نہیں کی جاتی۔

اگر ہم بدنی مسرتوں پر نظر کریں جنکے اعتبار سے کسی شخص کو زاہد یا شہوت پرست کہتے ہیں تو ہم ملاحظہ
کریں گے کہ جو شخص افراط لذت کا جویا رہتا ہے اور افراط الم سے بچتا ہے مثلاً بھوک
پیاس گرمی سردی اور مختلف احساسات لمس اور ذوق کے اور غرض خاص سے اس کا ارتکاب
نہیں کرتا بلکہ اپنے مقصد اور عقل کے خلاف اس کو ناپرہیزگار کسی تخصیص کے ساتھ نہیں کہتے
بلکہ بعض اعتبارات سے وہ ناپرہیزگار ہے مثلاً غضب کے اعتبار سے بلکہ وہ ناپرہیزگار
ہے اطلاق کے مفہوم سے ہم کو استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی صورت ہے مثلاً
اسی طرح وہ لوگ ہیں جن کو "زنانے" کہتے ہیں باعتبار لذات اور آلام کے لیکن دولت
اور نفع اور عزت وغیرہ کے اعتبار سے نہیں کہتے ۔ یہی سبب تو ہے کہ ہم ناپرہیزگار اور
شہوت پرست کو ایک قسم قرار دیتے ہیں اور پھر پرہیزگار آدمی اور عفیف کو ایک قسم
قرار دیتے ہیں چونکہ وہ کم وبیش انھیں لذات اور آلام سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسروں
سے کسی کو اس درجہ میں ان کے ساتھ نہیں جگہ دیتے ۔ ان کو انھیں چیزوں سے تعلق ہے
لیکن ان کا انداز مختلف ہے شہوت پرست غرض خاص سے کام کرتا ہے مگر ناپرہیزگار نہیں
کرتے ۔ لہٰذا ہم اس شخص کو زیادہ شہوت پرست کہتے ہیں اگر بغیر خواہش یا بغیر شدید خواہش
کے وہ افراط لذات کے پیچھے پڑ جاتا ہے اور اوسط درجے کے آلام سے بچتا ہے بمقابلہ
ایسے شخص کے جو شدید خواہش سے مرتکب ہوتا ہے کیونکہ (یہ سوال ہو سکتا ہے) کہ وہ
شخص کیا کرے جس کو شدید خواہش عارض ہو ۔ اور اس پر الم کی شدت ہو طبیعی خواہش
کی عدم تسلی سے! ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ انگریزی میں ادا ہونا غیر ممکن ہے البتہ اگر انگریزی
میں بجائے (Man) کے (Mann) لکھیں خلاصہ یہ ہے کہ لفظ انسان یہاں خاص اصطلاح
ہے ۔ ۱۲ ماخوذ از مترجم انگریزی ۔

لیکن بعض خواہشیں اور لذتیں شریفانہ اور نیک ہوتی ہیں باعتبار اپنی نوعیت کے کیونکہ بنا براس تعریف کے جو پیشتر مذکور ہوئی بعض خوشگوار چیزیں از روئے طبیعت مطلوب ہوتی ہیں جیسے دولت نفع فتحمندی اور عزت دوسری اس کی ضد ہوتی ہے اور کچھ ان دونوں کے درمیان۔ ایسی چیزوں کے متعلق جو مطلوب ہوں یا درمیانی ہوں ان کے لئے اگر جذب کا حس ہو خواہش یا انفعال ہو ان کے لئے ملامت کی جاتی ہے اگر ان میں کسی قسم کی افراط کی جائے۔ اسی لئے اگر کسی ایسی چیز کے لئے جو طبعاً شریفانہ اور نفیس ہو مگر لوگ نامعقول طریقہ سے ان کے تابع ہو جائیں یا خلاف ہدایت عقل ان کی پیروی کریں تو ہمیشہ ملامت کئے جاتے ہیں۔ جیسے مثلاً لوگ بے قاعدگی کے ساتھ عزت کے گرویدہ ہوں یا اولاد اور ماں باپ کے کیونکہ بچے اور ماں باپ[1] املاک بھی ہیں اور عزت بھی اور ان کا گرویدہ ہونا قابل ستائش ہے لیکن اس میں بھی افراط کا امکان ہے جیسے مثلاً کوئی شخص دیوتاؤں کی ہمسری کا مدعی ہو مثل (Niobi) نیوبی[2] کے یا مثل سطائرس (Satyrus) کے جس کا تحقیری نام "فرزندی" تھا کیونکہ اس کو اپنے باپ سے بڑی محبت تھی جو حماقت کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔

یہ سچ ہے کہ یہ صورتیں بدی کو نہیں قبول کرتیں اور اس کا سبب بیان ہو چکا ہے یعنی کہ یہ چیزیں بذات خود قابل طلب ہیں اگرچہ اقرار ان میں ناجائز ہے اور اس سے بچنا چاہیئے اور یہ چیزیں ناپرہیزگاری کو بھی نہیں قبول کرتیں کیونکہ ناپرہیزگاری وہ چیز ہے کہ اس سے صرف اجتناب ہی نہیں کرنا ہے بلکہ وہ لائق ملامت بھی ہے۔

پھر بھی جذبی حالت کی مشابہت ہمکو ان صورتوں میں لفظ ناپرہیزگاری کے استعمال تک پہنچا دیتی ہے اگرچہ اس لفظ کو بلا تخصیص نہیں استعمال کرتے جیسے ہم کسی شخص کو "برا طبیب" کہیں یا برا تماشہ گر گو کہ ہم اس کو مطلقاً برا نہ کہیں گے۔ جیسا اس مثال میں ہم لفظ بد بغیر کسی تخصیص کے نہیں کہتے اس سبب سے کہ خراب طبابت یا بری تماشہ گری کوئی رذیلت نہیں ہے

[1] یہ لفظ اردو بلکہ فارسی اور عربی میں اولاد اور والدین کے لئے مناسب نہیں ہے مگر یونانی اور لاطینی میں مناسب ہے کیونکہ وہاں بچے اور شاید ماں باپ جو روبہ سب اثاث البیت کی مد میں داخل ہیں والدین اپنی اولاد کی بیع میں مجاز تھے ۱۲ مترجم۔

[2] نیوبی کا قصہ مشہور ہے لیکن سطائرس ایک اسم محض ہے اس کا مسمے موجود نہیں ۱۲ مترجم اصل۔

بلکہ مائل رذیلت کے ہے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم کسی چیز کو صحیح مفہوم کے لحاظ سے پرہیزگاری یا ناپرہیزگاری نہیں سمجھ سکتے بلکہ یہ وہ چیز ہے جسکا جیز (احاطہ) وہی ہے جو عفت یا شہوت پرستی کا ہے اور ہم پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری یہ اصطلاحات غضب کے لئے نہیں استعمال کر سکتے اِلّا تمثیلاً۔ اسی لئے ہم ان کے ساتھ ایک صفت لگا دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص ناپرہیزگار ہے کیونکہ اس کے مزاج پر غضب مستولی ہے اسی اعتبار سے جس طرح عزت یا نفع کا خیال۔

خراب اخلاقی حالتیں۔

بعض چیزیں ایسی ہیں جو بالطبع خوشگوار ہیں ان میں سے بعض مطلقاً خوشگوار ہیں اور بعض خاص قسم کے حیوانات یا انسانوں کے لئے در آنحالیکہ بعض دوسری چیزیں ہیں جو بالطبع خوشگوار نہیں ہیں بلکہ ان کی خوشگواری طبیعی نقص کے سبب سے ہے یا عادات ذمیمہ سے یا طبیعت کے کمینہ پن سے اور ممکن ہے کہ اخلاقی حالتیں ان جملہ قسم کی لذات کے موافق دریافت کرلی جائیں۔

سبعیت

میری مراد یہ ہے کہ بعض حالتیں مثلاً نسوانی فرقے میں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ حاملہ عورتوں کو چیر پھاڑ کے ان کے بچوں کو کھا جاتی ہیں یا بعض وحشی قبائل بحیرۂ اسود کے قریب ہیں کہتے ہیں کہ وہ کچا گوشت یا آدمی کا گوشت بڑے مزے سے کھاتے ہیں یا آدم خوار جو اپنے بچوں کو ایک دوسرے سے لڑوا کے کھا جاتے ہیں یا جیسے فلارِس[1] (Phalaris) کا قصہ مشہور ہے یہ تو وحشیانہ حالات ہیں بعض ایسے حالات ہیں جو بعض انسانوں میں مرض یا جنون سے پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ایک شخص اپنی ماں کی قربانی کر کے کھا گیا یا ایک اور شخص اپنے جوڑی دار غلام کا کلیجہ کھا گیا اور ایسی حالتیں سوء مزاج یا عادت کا نتیجہ مثلاً اپنے بال نوچنا یا ناخن چبانا یا کوئلے یا مٹی کھانا یا ارتکاب خلاف وضع فطری کیونکہ ایسی عادتیں بعض اوقات طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں جبکہ اس کی طبیعت میں شرارت ہو اور بعض اوقات اکتسابی ہوتی ہے جیسے مثلاً وہ لوگ جو بچپنے سے تند خوئی میں مبتلا ہیں۔

پس جب طبیعت ان عادات کا سبب ہو تو کوئی شخص ایسے لوگوں کو جو اس

---

[1] یہ قصہ روایتاً مشہور ہے کہ فلارِس اپنے شیرخوار لڑکے کو کھا گیا تھا۔

میں گرفتار ہیں ناپرہیزگار (فاسق) نہیں کہیگا جیسے عورت کو کوئی عورت ہونے کے لئے اور مرد نہونے کے لئے بدکار نہ کہیگا نہ ایسے لوگوں کو کوئی بد کہیگا جہاں طبیعت نے یہ نقص پیدا کیا ہو

یہ مختلف حالتیں مثل وحشیانہ پن کے رذیلت کی حد سے متجاوز ہیں بلکہ اگر کسی شخص میں یہ خرابیاں ہوں وہ کسی کا آقا یا غلام ہو تو اس کو فاسق کہنا مجازاً ہے نہ از روئے اطلاق وحقیقت جیسے کسی شخص پر غضب مزاجی کا غلبہ ہو تو اس کی خصلت کو زاہد یا فاسق باعتبار غضب کے کہیں گے نہ مطلقاً کیونکہ کل افراط خواہ وہ حماقت ہو یا بزدلی یا فسق یا سبعیت یا وحشیانہ ہے یا ضعف طبیعت ہے کیونکہ اگر کسی شخص پر بالطبع خوف غالب ہو اور ہر چیز سے ڈرتا ہو جیسے کہ چوہے کی آواز سے تو وہ ایسا بزدل ہے گویا بہائم سے ہے انسان نہیں ہے مگر یہ[1] کوئی بیماری تھی جس سے ایک شخص نیولے سے ڈرتا تھا۔ پھر بیوقوف لوگ جو از روئے طبیعت گویا غیر ناطق ہیں اور جن کی زندگی محض احساس پر ہے مثلاً بعض نسلیں قدیم وحشیوں کی جو مثل درندوں کے تھے۔ مگر بے وقوف آدمی جسکی حماقت مرض کے سبب سے ہو مثلاً صرع یا جنون وہ مرض کی حالت میں ہیں۔

ممکن ہے کہ کوئی شخص احیاناً یہ حالت رکھتا ہو مگر اس کا تابع نہو جیسے مثلاً فلاریس اگر بچہ خوری کی خواہش کو قابو میں کرتا یا اپنے غیرطبیعی قہر وغضب اور شہوات کو روکتا دوسرے یہ کہ وہ نہ صرف ایسی خواہشوں کو رکھتا ہی ہوتا بلکہ وہ خواہشیں اسکو اپنا محکوم کرلیتیں۔

چونکہ انسانی بدی کبھی تو مطلقاً بدی کہی جاتی اور کبھی کسی صفت سے اس کی تخصیص ہو جاتی ہے مثلاً "وحشیانہ" یا "کمزوری" کی جہت سے اور اس اخیر صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہوتا پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ناپرہیزگاری (فسق وفجور) یا تو وحشیانہ ہوتا ہے یا مرض کے عارض ہونے سے لیکن مطلقاً اس صورت میں کہا جائیگا جبکہ اتحاد زمانی ہو اس کو انسانی شہوات کے ساتھ۔

پس معلوم ہوا کہ زہد اور فسق وفجور کو انھیں چیزوں سے تعلق ہے جن چیزوں سے عفت اور عدم عفت (شہوت پرستی) کو تعلق ہے اور دوسرے مواد میں ایک اور قسم کی ناپرہیزگاری ہے جس کو ناپرہیزگاری بطریق استعارہ کے کہتے ہیں نہ کہ مطلقاً۔

[1] یہ کسی قصہ کی تلمیح ہے اب یہ بالکل فراموش ہوگیا ۱۲ مترجم اصل

باب ہفتم

ناپرہیزگاری غضبی ناپرہیزگاری شہوی

یہ بھی ملاحظہ ہو گا کہ ناپرہیزگاری جو قہر و غضب کے غلبہ سے ہو وہ ایسی شرمناک نہیں ہے جیسے شہوت پرستی کی خواہشوں کی ہے۔ یہ اس لئے کہ غضب گو یا کم و بیش عقل کی سماعت کرتا ہے مگر کماحقہ سماعت نہیں کرتا جیسے جلد کار نوکر جو بغیر مالک کے پوری بات سُنے ہوئے دوڑ پڑتے ہیں لہذا فرمانبرداری میں غلطی کرتے ہیں اور جیسے کتے آواز سنتے ہی بھونکنے لگتے ہیں اور اسکا انتظار نہیں کرتے کہ دیکھ لیں کوئی دوست تو نہیں ہے۔ اسی طرح غصہ اپنی طبیعی حرارت اور مدت کی وجہ سے کچھ سن تو لیتا ہے مگر حکم کی آواز نہیں سنتا اور فوراً انتقام لینے کو جا پڑتا ہے کیونکہ جب عقل یا وہم اہانت یا تذلیل پر دلالت کرتا ہے تو غضب برانگیختہ ہو جاتا ہے گو یا اس نتیجہ پر آتا ہے کہ اس شخص سے لڑنا چاہیئے جس نے توہین یا تذلیل کی اور فوراً ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ خواہش بجائے خود کسی شے سے لذت یاب ہونے کی طرف مبادرت کرتی ہے جبکہ عقل یا حواس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شے خوشگوار ہے۔ پس غضب ایک اعتبار سے عقل کی پیروی کرتا ہے لیکن شہوت ایسا نہیں کرتی پس شہوت زیادہ شرمناک ہے کیونکہ ناپرہیز مزاج ایک معنی سے خادم ہے عقل کا لیکن دوسری خواہش کی خادم ہے نہ کہ عقل کی۔

طبیعی تحریکات کی پیروی پر انسان معاف کیا جا سکتا ہے جو خواہشیں دنیا بھر میں موجود ہیں وہ قابل عفو ہو سکتی ہیں اور جسقدر زیادہ ایسی خواہشیں ہوں اسی قدر ان میں معفو ہونے کی صلاحیت بھی زیادہ ہے مگر قہر و غضب زیادہ طبیعی ہیں بہ نسبت افراط فضول لذات کی خواہشوں کے جیسا کہ اس شخص کی حالت سے ظاہر ہے

جس نے اپنے باپ کو مارا تھا اس نے اس (بیہودہ) حرکت کا یہ دفاع پیش کیا تھا کہ ہاں اس لئے کہ اس کے باپ نے بھی اپنے باپ کو مارا تھا اور اُسنے اپنے باپ کو اور اپنے بیٹے کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ یہ مجھکو ماریگا جب جوان ہوگا یہ تو ہمارے خون کی تاثیر ہے اسی طرح وہ آدمی جسکو اس کا بیٹا گھر سے کھینچتا ہوا نکال رہا تھا اس نے کہا کہ بس دروازہ تک کیونکہ میں بھی اپنے باپ کو یہیں تک کھینچتا لایا اسکے آگے نہیں۔

پھر یہ کہ جس قدر کائنیاں پن زیادہ ہو۔ اتنی ہی ناانصافی زیادہ ہوگی۔ غصہ ور آدمی کائنیاں نہیں ہوتا اور غصہ میں کوئی کائنیاں پن نہیں ہوتا یہ صاف ظاہر ہے۔ خواہش بجائے دیگر کائنیاں پن ہے اسی لئے افروڈائٹ (Aphrodite) کو کہا جاتا ہے۔

قبرسی جزیرےؔ کی دیوی

جو اکثر فریبیوں کی کارساز ہے

اور ہومر اُس کے دیوی کے کارچوبی پٹکے کے بارے میں کہتا ہے کہ اس پر ایسا کام تھا (جس سے یہ مصرع پڑھا جاتا تھا۔)

جو سب سے زیادہ ذکی اور دانشور آدمیوں کو دھوکہ دے اسی لئے چونکہ یہ اس قسم کی ناپرہیزگاری میں زیادہ ناانصافی ہے اور زیادہ شرمناک ہے بہ نسبت مزاج کی ناپرہیزگاری کے پس اسکو مطلقاً ناپرہیزگاری کہہ سکتے ہیں اور فی الواقع یہ ایک نوع رذیلت کی ہے۔

پھر یہ کہ جب کوئی شخص بیباکیؔ سے بدکاری کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی لیکن جو شخص قہر و غضب میں کوئی فعل کرتا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے رنج پہنچتا ہے درحالیکہ اوباشی کو لذت لازم ہے۔ پس اگر ایسی چیزیں جو واجبی طور سے غضب کی موضوع ہیں ان کو جواز آ سخت ناانصافی کہہ سکتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے

لہ معلوم نہیں ارسطاطالیس نے کس کا کلام یہاں نقل کیا ہے ۱۲ مترجم اصل۔
قبرس سائپرس Cyprus کا معرب ہے یہ جزیرہ عمدہ تانبے کے لئے مشہور ہے بلکہ انگریزی لفظ کاپر اسی سے مشتق ہے ۱۲ مترجم۔
ٹہ اس موقع پر یونانی میں لفظ ہیوبرس ہے جس کے معنی بیباک بدکاری کے ہیں اس کے مفہوم میں زنا بالجبر بھی داخل ہے جس کا سبب افراط شہوت ہے ۱۲ مترجم۔

کہ وہ ناپرہیزگاری جو خواہش کے باعث سے ہوتی ہے وہ زیادہ تر ناانصافی ہے بہ نسبت اس ناپرہیزگاری کے جس کا باعث قہر و غضب ہے کیونکہ قہر و غضب میں کوئی شوخی نہیں ہے۔

پس صاف ظاہر ہے کہ وہ ناپرہیزگاری جو خواہشوں کے باعث ہو وہ زیادہ شرمناک ہے بہ نسبت اس ناپرہیزگاری کے جس کا باعث قہر و غضب ہو اور پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری خاص طور سے تعلق رکھتی ہیں جسمانی خواہشوں اور لذتوں سے۔ لیکن ابھی تک ہم کو خواہشوں اور لذتوں میں امتیاز کرنا ہے کیونکہ جیسا ابتدا میں مذکور ہوا کہ ان میں سے بعض انسانی اور طبیعی ہیں حائل میں قسم میں اور درجہ میں بھی بعض بہیمی ہیں بعض جسمانی فتور اور امراض کے نتائج ہیں ان میں سے صرف اول سے عفت اور شہوت پرستی کو تعلق ہے یہی وجہ ہے کہ ہم درندوں کو عفیف اور شہوت پرست نہیں کہتے الا بطور استعارہ کے اور جہاں کہیں ایک قسم کا جانور مطلقاً دوسرے قسم سے مخصوص شرارت درندگی اور خونخواری یا ایسی ہی اور خصلتوں کی جہت سے تمیز کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جانور اخلاقی مقصد یا عقل کی قوت نہیں رکھتے ان کی غیر طبیعی حالت مثل مجانین کے ہے۔

خواہشوں اور لذتوں کا فرق

بہیمیت ایسی بری چیز نہیں ہے جیسی رذالت ہے لیکن وہ زیادہ مہیب ہے کیونکہ بہائم میں خیر اعلیٰ کی خرابی کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے انسانوں میں بلکہ وہ بہائم میں معدوم ہے پس باعتبار تفاوت کے تقابل بہیمیت کا رذالت کے ساتھ ایسا ہے جیسے تقابل جاندار کا بے جاندار کے ساتھ کیونکہ بگاڑ اس کا جس میں اصل مبدا نہیں ہے ہمیشہ کم نقصان رساں ہے اور بہائم عقل نہیں رکھتے جو کہ اصل مبدا ہے یہ بالکل ویسا ہی ہے جیسے تقابل ناانصافی کا ایک نامنصف آدمی سے ایک اعتبار سے ان میں سے ہر ایک دوسرے سے برا ہے۔ کیونکہ ایک برا آدمی دس ہزار گنی برائی جانور (بہیمہ) سے زیادہ کریگا۔

بہیمیت اور رذالت

باب ہشتم

جس طرح لذتیں الم خواہشیں اور ناگواریاں لمس اور ذوق کی، جن کی تعریف ہو چکی ہے، جن سے شہوت پرستی اور خفت کو تعلق ہے ممکن ہے کہ ایسی اخلاقی حالت میں ہوں جس میں ایک شخص تو ایسی چیزوں کا غلام ہو جن پر اکثر اور لوگ حاکم ہوں یا ایسی اخلاقی حالت ہو کہ ایک شخص ان چیزوں پر حاکم ہو جنکے اور لوگ غلام ہیں۔ لہذا ایک شخص کی حالت یہ ہو یا وہ ہو باعتبار لذات کے وہ پرہیزگار رہا ناپرہیزگار ہوگا۔ اسی کے مطابق کہ وہ ایک ہے یا دوسرا باعتبار الام کے وہ شخص یا شجاع ہوگا یا جبان (بزدل)، اخلاقی حالت بنی نوع انسان کے اکثر افراد کی دونوں حالتوں کے درمیان ہوتی ہے اگرچہ ان کا میلان برائی کی جانب ہو۔

چونکہ بعض لذتیں ضروری ہیں اور دوسری ضروری نہیں ہیں یا ضروری ہیں ایک حد تک اور چونکہ نہ افراط لذتوں کی ضروری ہے نہ تفریط اور یہی حال شہوت والام کا بھی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص لذتوں کا تعاقب کیفیت افراط کے ساتھ کرے یا بعض لذتوں کا تعاقب درجہ افراط تک کرے یا ان کا تعاقب اخلاقی مقصد سے بذاتہا ان کے لئے کرے نہ ایسی کسی چیز کے لیے جو ان سے پیدا ہوتی ہے۔ تو وہ شہوت پرست ہے کیونکہ وہ ضرورتاً توبہ کے قابل نہیں ہے لہذا وہ لاعلاج ہے کیونکہ توبہ کے قابل نہ ہونا لاعلاج ہونا ہے۔ مقابل کی حالت تفریط کی حالت ہے اور اوسط کی حالت عفت ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص جو جسمانی الام سے بچتا ہے نہ یہ کہ وہ ان کے برداشت کرنے کے قابل نہیں ہے بلکہ اخلاقی مقصد سے وہ بھی شہوت پرست ہے۔

جب یہ اخلاقی مقصد موجود نہ ہو تو ممکن ہے کہ کسی شخص پر لذات کا اثر ہو یا اجتناب الم سے متاثر ہو جو الم کہ خواہش سے پیدا ہوتا ہے ان دونوں شخصوں میں

فرق ہے۔ لیکن ہر شخص اس امر سے اتفاق کرے گا کہ ایسا شخص سب سے بدتر ہے جو کوئی شرمناک امر کرے بغیر خواہش کے یا بغیر قوی خواہش کے بہ نسبت اس شخص کے جو کسی وقت شدتِ خواہش میں اور بدترین ہے وہ شخص جو کسی کو ایک ضرب لگاوے ایسے شخص کے جو خاموش اور مطمئن ہو بہ نسبت اس شخص کے جو خشم آلود ہو کیونکہ کیا کہا جائیگا اس شخص کی نسبت جو غصہ میں ہوتا؟ لہذا شہوت پرست بدتر ہے ناپرہیزگار سے۔

شہوت پرستی اور ناپرہیزگاری

منجملہ خصائل جو بیان ہوئے ہیں ایک ناپرہیزگاری ہے یہ ایک قسم جبن (زنانہ پن) کی ہے اور دوسری شہوت پرستی ہے۔ ناپرہیزگاری کے مقابل پرہیزگاری کی خصلت ہے اور جبن (زنانہ پن) کے مقابل (مردانگی)، استقلال ہے کیونکہ استقلال سے مراد ہے درد کی برداشت اور پرہیزگاری لذت پر غالب آنا برداشت (تحمل) ایک چیز ہے اور غالب آنا دوسری چیز ہے اسیطرح مار سے بچ کے نکل جانا ایک چیز ہے اور ظفریاب ہونا دوسری چیز ہے۔ لہذا پرہیزگاری کو ترجیح ہے استقلال پر۔

اگر کوئی شخص مغلوب ہو جائے جہاں لوگ مزاحمت کر سکتے ہوں تو ایسے شخص کو لوگ (زنانہ) بزدل اور عیش پسند کہیں گے۔ کیونکہ عیش پسندی ایک صورت زنانہ پن کی ہے۔ ایسا شخص اپنے لبادہ کو کیچڑ میں لوٹنے دیگا اور اٹھانے کی زحمت گوارا نہ کریگا اور اپنے آپ میں بیمار کے سے انداز پیدا کریگا اور بغیر اس کے کہ اپنے کو غمزدہ سمجھے حالانکہ وہ غمزدہ کے مثل ہے۔

پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کا بھی ایسا ہی حال ہے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اگر کسی شخص پر زبردست اور مغلوب کر دینے والی لذات اور آلام کا غلبہ ہو بلکہ قابل معافی ہے۔ اگر وہ ان کی مزاحمت کرے مثل فلوسطیطس (Philoctetes) جب سانپ اسکو ڈس لے بہ تھیوڈکطس (Theodectes) کے سوانگ میں یا جیسے سرسیئن[1] Carcyon کارسینوس

---

[1] ممکن ہے کہ شاعر کارسینوس نے اپنے الوپ (Alope) میں ایک ظالمانہ مزاج اور اخلاقی حس کا سرسیون کے مقابل دکھایا ہو ۱۲ مترجم یونانی۔

(Carcinus) کی گمشدگی ہیں یا جیسے لوگ جب ہنسی کو ضبط کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے منہ سے ایک زور سے قہقہہ کی آواز نکل جاتی ہے جیساکہ زینوفانطوس[۱] (Xenophantus) کو اتفاق ہوا تھا - یہ بالکل ناقابل معافی ہے جب کوئی شخص ایسی چیزوں سے مغلوب ہو جائے جنکی برداشت میں اور لوگ کامیاب ہو جاتے ہیں - مگر یہ ان کی مزاحمت کی قوت نہ رکھتا ہو البتہ اگر اس کا ضعف موروثی بنیہ یا مرض کی وجہ سے ہو (تو وہ قابل عفو ہے) ؛ جس طرح زنانہ پن موروثی ہے سیتھیا (Scythia) کے بادشاہوں میں یا جیسے عورت طبعاً کمزور ہے مرد سے -

اگر کوئی شخص اپنے دل بہلانے کا شائق ہو تو وہ عیش پسند سمجھا جاتا ہے - مگر درحقیقت وہ زنانہ ہے - کیونکہ دل بہلانا کاہلی ہے اور تفریح اور جو شخص دل بہلانے کا شوق رکھتا ہے وہ تفریح کو حد سے بڑھا دیتا ہے -

نا پرہیزگاری کی صورتیں

نا پرہیزگاری بعض اوقات سختی کی صورت اختیار کرتی ہے اور بعض اوقات ضعف کی صورت - کچھ لوگ غور تو کرتے ہیں لیکن ان کا جذبہ ان کو ان کے غور کے نتیجہ پر کاربند ہونے سے روک دیتا ہے دوسرے غور نہیں کرتے اور جذبہ ان پر غالب آجاتا ہے - کیونکہ جیسے لوگ گدگدی سے متاثر نہیں ہوتے اگر وہ گدگدی کی شرط[۲] میں سنے ہوں اسی طرح بعض آدمی اگر پہلے سے باخبر ہوں کہ کیا ہونے والا ہے اور وہ اپنے آپ کو آمادہ کرلیں اور ہوش درست رکھیں اور مزاحمت کرنے کے لئے مستعد ہوں قبل وقوع تو ان پر جذبہ کا اثر نہ ہوگا خواہ یہ اثر خوشگوار ہو خواہ ناخوشگوار

جن لوگوں کی طبیعت میں عجلت ہے اور شوریدہ مزاج ہیں ان کی ناپرہیزگاری میں خصوصیت سے سختی کی صورت کا امکان ہے کیونکہ سرعت یا شدت انکی سمیعت کی انکو عقل کی ہدایت کا انتظار کرنے سے مانع آتی ہے کیونکہ انکا واہمہ سہولت سے متاثر ہو جاتا ہے

[۱] یہ تلمیح نامعلوم ہے - مترجم یونانی -

[۲] بظاہر یہ خیال ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے جانتا ہو کہ وہ گدگدایا جانے والا ہے تو گویا وہ اسکے مقابلہ کے لئے مسلح ہے اس پر اسکا اثر نہ ہوگا اس کا اثر فوری تحریک پر منحصر ہے جبکہ وہ پہلے سے بے خبر ہو ۱۲ مترجم یونانی -

باب نہم

شہوت پرست جیساکہ کہا جا چکا ہے توبہ کی طرف مائل نہیں ہوتا کیونکہ اسکو تو اپنی غرض کے لیئے کام کرنا ہے۔ مگر ناپرہیزگار ہمیشہ توبہ کی طرف مائل ہو سکتا ہے پس وہ مشکل جو ہم نے پیدا کی تھی موجود نہیں ہے پہلا (مرض، شہوت پرستی) ناقابل علاج ہے اور دوسرا (ناپرہیزگاری) علاج پذیر ہے۔ کیونکہ اگر رذالت کو ہم تشبیہ دیں ایسے مرض سے جیسے استسقا یا سل تو ناپرہیزگاری ایسا مرض ہے جیسے صرع ایک مرض تو گویا مزمن ہے اور دوسرا دوری فساد۔ فی الواقع مطلقاً جنسی فرق ہے درمیان ناپرہیزگاری اور بدی (رذالت) کے کیونکہ بدی ہو سکتی ہے نا پرہیزگاری بلا شعور نہیں ہو سکتی۔

ناپرہیزگاری اور بدی

ناپرہیزگار لوگوں کی دو قسمیں ہیں اور جو لوگ خفا اپنے قابو سے نکل جاتے ہیں بہتر ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو عقل رکھتے ہیں مگر اس پر کاربند نہیں ہوتے چونکہ وہ ایسے شدید جذبہ پر غالب نہیں آتے اور وہ بغیر غور و تامل کام نہیں کرتے مثل اور لوگوں کے۔ ناپرہیزگار آدمی کی یہ مثال ہے جیسے کوئی تھوڑی سی شراب پی کے بدمست ہو جائے یعنی اس مقدار سے کم جیسی معمولی آدمی پیتے ہیں۔

ناپرہیزگاری کی دو قسمیں

یہ ظاہر ہے کہ ناپرہیزگاری رذالت نہیں ہے۔ (اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ ایک معنی سے یہ رذالت ہے) کیونکہ اول خلاف (ضد) ہے اور دوسری مستحکم کرنے والی ہے اخلاقی مقصد کی تو بھی وہ دونوں قریب قریب ایک ہی چیز ہیں افعال کے اعتبار سے یہ مثل دیماڈوکس[1] (Demodocus) جو اس نے ملیشیہ (Milesia) کے لوگوں کے بارے میں کہا تھا کہ "ملیشیہ کے لوگ احمق نہیں ہیں مگر وہ احمق کا سا کام کرتے ہیں" پس ناپرہیزگار غیر عادل نہیں ہیں مگر ان کا عمل غیر عادلانہ ہے۔

[1] یہ شخص لیرس کا ایک بذلہ سنج یا ظریف الطبع تھا۔ ۱۲ مترجم۔

ناپرہیزگار اس قسم کا شخص ہے کہ وہ جسمانی لذتوں کی پیروی کرتا ہے جو حد افراط پر پہنچتی ہیں اور عقل صحیح کے خلاف عمل کرتا ہے اگرچہ وہ ان اعمال کی خوبی کا اعتقاد نہیں رکھتا مگر رذیل آدمی ان کاموں کی خوبی کا اعتقاد رکھتا ہے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جو ان کی پیروی کرتا ہے لہذا پہلے کے خیال کو بدل دینا سہل ہے لیکن دوسرے کے خیال کو بدلنا سہل نہیں ہے کیونکہ فضیلت (نیکی) اصول کی حافظ ہے اور بدی اصول کی مفسد ہے۔ مگر افعال میں معروض اصل اوّل[1] ہے جیسے ریاضیات میں مفروض بالتعریف پس ریاضیات میں اصل اول کے ثبوت کے لئے عقل میں یہ استعداد نہیں ہے نہ افعال میں ہے یہ فضیلت (نیکی) ہی میں ہے خواہ وہ طبیعی ہو خواہ اکتسابی کہ وہ صحیح رائے پیدا کرے اصل اول کے لائق یعنی فعل کے مقصد کے بارے میں جو شخص یہ فضیلت رکھتا ہے وہ عفیف ہے جو ایسا نہ کرے وہ شہوت پرست ہے۔

لیکن ایسے لوگ ہیں جن میں صلاحیت ہے کہ جذبہ ان پر غلبہ کرے اور عقل صحیح کے خلاف کام کریں۔ جس حد تک وہ عقل صحیح کے مطابق کام نہیں کرتے ان پر جذبہ کا اثر غالب ہے لیکن جذبہ کا اتنا غلبہ نہیں ہے کہ ان کو یقین ہو کہ ان لذات کی پیروی کرنا بلا تکلف جائز ہے۔ یہ لوگ ناپرہیزگار ہیں یہ شہوت پرست سے برتر ہیں اور اگرچہ مطلقاً برے نہیں ہیں۔ کیونکہ انھوں نے خیر اعلیٰ یعنی اصل اول کو کالعدم نہیں کیا ہے۔ ان کی ضد ایک اور قسم کے لوگوں کی ہے جن میں اپنے اصول پر عمل کرنے کی صلاحیت ہے اور وہ مغلوب نہیں ہو جاتے کم از کم جذبہ سے پس بیان مذکورۂ بالا سے بداہتہً ثابت ہے کہ اخلاقی حالت اول کی خراب ہے اور دوسرے کی نیک ہے۔

---

[1] صنعتِ ایہام و تناسب اس عبارت میں "ذارخ" اصل کے دو معنے ہیں (۱) ابتدا (۲) اصل اول یا اخلاقی مسلمہ ۱۲ مترجم۔

بابِ نہم
تعلقات پرہیزگاری کے
اخلاقی غرض سے

اب یہ پوچھنا باقی رہ جاتا ہے کہ ایک شخص اس صورت میں پرہیزگار ہے جبکہ وہ اپنی عقل اور اخلاقی مقصد کے موافق عمل کرے خواہ وہ کچھ ہی ہوں یا صرف اس صورت میں جبکہ وہ حق ہوں تو ان پر عمل کرے؟ کیا وہ ناپرہیزگار ہے اگر وہ اخلاقی غرض اور عقل کے موافق عمل نہ کرے خواہ وہ کچھ ہی ہوں؟ یا یہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ وہ صحیح عقل اور مقصدِ حق پر کاربند نہو۔ یہ ایک مشکل ہے جو پیدا کی گئی ہے۔ جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ اتفاقاً کسی طور کی عقل اور مقصد ہو لیکن دراصل وہ صحیح عقل ہے اور مقصدِ حق ہے جس کے موافق ایک عمل کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اس کی جستجو کرتا ہے۔ جبکو الف کہہ سکتے ہیں کسی اور چیز کے لئے جبکو ب کہہ سکتے ہیں تو وہ چیز جس کی وہ جستجو کرتا ہے اور دراصل جبکو اس نے اختیار کیا ہے وہ ب ہے اور الف کو اتفاقاً تلاش کیا تھا۔ دراصل سے ہماری مراد ہے مطلقاً پس اگرچہ ایک معنی سے وہ کسی قسم کا ظن ہے جس پر ایک شخص کاربند ہے اور دوسرا جس سے گریز کرتا ہے پھر بھی مطلق مفہوم کے اعتبار سے وہ صحیح ظن ہے۔

بعض لوگ ایسے ہیں جو اپنے ظن پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہیں خواہ کچھ ہی ہو ایسے لوگوں کو ہم متمرد کہتے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں میری رائے میں جن کو سمجھا لینا سخت مشکل ہے۔ اور ان کی رائے بدل دینا سہل نہیں ہے۔ ایسے لوگ

متمرد

پرہیزگاروں سے کچھ مشابہت رکھتے ہیں ۔ اسی طرح سے سرف آزاد لوگوں سے اور اکھڑ آدمی شجاع سے مشابہ ہیں ۔ لیکن اکثر وجوہ سے ان میں اور اُن میں بڑا فرق ہے ۔ کیونکہ درحالیکہ پرہیزگار شہوات او رآلام کے اثر سے اپنے حال سے روگرداں نہیں ہوتے مگر وہ غیر متحرک نہیں ہیں احیاناً ان کو سمجھا لینا اکثر موقعوں پر آسان ہوتا ہے مگر متمرد عقل کی فہمائش کی مزاحمت کرتے ہیں چونکہ فی الواقع آرزو کو دل میں لئے رہتا ہے اور لذت اُن کو بہکا دیتی ہے ۔

اکثر اشخاص جو خود رائے یا جاہل ہیں یا ناشائستہ ہیں ۔ انکے دواعی لذت اور الم پر مبنی ہیں کیونکہ ان کو خوش آیند احساس فتحمندی کا ہوتا ہے جبکہ وہ عقل و یقین سے انکار کرتے ہیں اور ان کو رنج پہنچتا ہے جب ان کے ظنوں کا استرداد کیا جاتا ہے جیسے پارلیمنٹ کی پیشی سے مسودے قانون کے رد کردیئے جاتے ہیں ۔ وہ بہ نسبت پرہیزگار کے ناپرہیزگار سے زیادہ مشابہ ہیں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنے ارادوں پر قائم نہیں رہتے لیکن حجت ناپرہیزگاری نہیں ہے ۔ نیوپٹولیمس (Neoptolemus) جس کا بیان سوفوکلیس (Sophocles) کے فیلوکٹیطس (Philoctetes) میں ہے ایسا ہی شخص ہے ۔ اس کی موجب لذت ہی تھی جو اس کو اپنے ظن پر عمل کرنے سے مانع آئی لیکن یہ لذت شریفانہ تھی ۔ کیونکہ اس کی نظر میں سچ بولنا شریفانہ تھا اگرچہ اس کو اوڈیسیوس (Odysseus) سے جھوٹ بولنے کی فہمائش کی تھی ۔ ہر شخص جو لذت کی تحریک سے کام کرتا ہے ضرور نہیں کہ وہ شہوت پرست یا شریر ہو یا ناپرہیزگار ہو البتہ اس حالت میں ایسا ہوگا جبکہ لذت شرمناک ہو ۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنی خصلت سے قدر واجب سے کثیر لذت حاصل کرتے ہیں یعنے اس مقدار سے کم جو بدن کی تسلی کے لئے ضروری ہے اور اپنی خصلت کی خاطر سے یہ لوگ عقل پر نہیں چلتے پرہیزگار آدمی متوسط ہے درمیان ایسے لوگوں کے اور ناپرہیزگار کے جس سبب سے کہ ناپرہیزگار عقل پر کاربند نہیں ہوتا وہ طرف افراط میں ہے اور جس سبب سے ایسا شخص جسکو حس نہیں ہے وہ تفریط کی جانب ہے لیکن پرہیزگار اس پر عمل نہیں کرتا نہ وہ افراط سے متاثر ہوتا ہے نہ تفریط سے

لیکن پرہیزگاری کو نیکی تسلیم کرکے ہمکو یہ نتیجہ نکالنا ہوگا کہ دونوں اخلاقی حالتیں جو اس کے مقابل ہیں برائیاں ہیں جیسا کہ بداہۃً ثابت ہے کہ وہ ایسی ہی ہیں لیکن چونکہ ایک ان حالتوں سے یعنی عدیم الحس ہونا بہت ہی کم تعداد میں ظاہر ہوتا ہے اور بہت شاذ موقعوں پر اس کا ظہور ہوتا ہے پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرہیزگاری مقابل ہے ناپرہیزگاری کی جیسے عفت شعاری مقابل شہوت پرستی کے ہے۔

باب یازدہم

تمثیل سے اکثر نام پیدا ہوتے ہیں پس یہ بیان صحیح ہے کہ پرہیزگاری عفیف شخص کی ایک صورت تمثیل کی ہے کیونکہ یہ خصلت پرہیزگار اور عفیف دونوں کی تھی کہ جسمانی لذت سے متاثر نہیں ہوتے۔ ایسا کام نہیں کرتے جو خلاف عقل ہو صرف اتنا فرق ہے کہ پہلا خواہشیں رکھتا ہے اور دوسرا نہیں رکھتا۔ پہلا اس طرح کا آدمی ہے کہ اس کو ایسی خواہشوں کا حس نہیں ہے جو عقل کے خلاف ہوں اور دوسرا ایسی خواہشوں کو محسوس کرتا ہے۔ لیکن ان سے مغلوب نہیں ہوتا۔

ناپرہیزگار شخص اور شہوت پرست ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اگرچہ ان میں فرق ہے۔ دونوں جسمانی لذتوں کے درپے ہوتے ہیں مگر پہلا اس کو جائز نہیں جانتا اور دوسرا ایسی بیہودگی کو جائز جانتا ہے۔

ناپرہیزگاری اور دانش

یہ غیر ممکن ہے کہ ایک ہی شخص دانشور بھی ہو اور ناپرہیزگار بھی کیونکہ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ دوراندیشی کے مفہوم میں ضمناً نیکی خصلت کی شامل ہے۔ پھر یہ کہ دوراندیشی سے محض علم نہیں ہے بلکہ استعداد خلقی فعل کی بھی ہے اور ناپرہیزگار شخص ایسے فعل کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ چالاک آدمی ناپرہیزگار نہ ہو۔ اسی جہت سے کہ بعض اوقات ناپرہیزگار سمجھے جاتے ہیں اگرچہ وہ دوراندیش ہوں کیونکہ چالاکی فرق رکھتی ہے دوراندیشی سے اس طور سے جس کا بیان اس کتاب میں کہیں اوائل میں ہو چکا ہے۔ اگرچہ اس کو اس سے تعلق ہے عقلی قابلیت کے اعتبار سے لیکن فرق ہے خلقی مقصد کے لحاظ سے۔

ناپرہیزگار بھی مثل اس شخص کے نہیں ہے جو علم اور بصیرت رکھتا ہو بلکہ مثل

اوائل سے بالکل افتتاح مقصود نہیں ہے بلکہ کہیں اوائل میں مقصود ہے ۱۲ مترجم یونانی۔

ایسے شخص کے ہے جو سویا ہو یا نشہ میں ہو۔ وہ ارادتاً کام کرتا ہے کیونکہ ایک اعتبار سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ کیا کرتا ہے اور ایسا کرنے سے اس کا مقصد کیا ہے۔ مگر وہ شریر نہیں ہے کیونکہ اس کی غرض نیک ہے۔ لہذا اس کو صرف نصف شریر کہنا چاہیے ناپرہیز گار لوگ بھی ناانصاف نہیں ہوتے کیونکہ وہ کینہ ور نہیں ہوتے پس وہ یا تو اپنے تدبر کے نتائج پر کاربند نہیں ہوتے یا سودائی ہوتے ہیں۔ اور بالکل ناقابل تدبر۔

ناپرہیز گار شخص یس مقابل کیا جا سکتا ہے ایک سلطنت سے جو ایسے قانون نافذ کرتی ہے جو ایسے کرنا چاہیئے اور اس کے آئین بہت عمدہ ہیں لیکن ان پر عمل درآمد نہیں کرتی موافق اس مصرع کے جو انکساندریدس (Anxandrides)[1] کے (مصرعہ ہذا ہیں درج ہے)

"یہ سلطنت کی مرضی تھی سلطنت میں قوانین کا غور نہیں ہے" اور شریر ایسی سلطنت کے مثل ہے جو اپنے قوانین پر عمل کرتی ہے مگر اس کے قوانین برے ہیں۔

پس ناپرہیز گاری اور پرہیز گاری کسی ایسی چیز سے تعلق رکھتے ہیں جو اوسط خلقی حالت انسان سے اور اہے کیونکہ پرہیز گار ایسے اخلاقی مقصد سے کچھ بڑھتا ہے اور ناپرہیز گار کم رہتا ہے بہ نسبت اس مقدار کے جو عام آدمیوں کی قوت میں ہے۔

ناپرہیز گاری کی مختلف قسمیں ہیں اور سودائیوں کی ناپرہیز گاری بسہولت علاج پذیر ہوتی ہے بہ نسبت ایسے لوگوں کے جو صاحب تدبیر ہیں لیکن اپنی تدبیر پر عمل نہیں کرتے۔ پھر ایسے لوگوں کی ناپرہیز گاری جو از روئے عادت ایسے ہیں سہولت سے علاج پذیر ہے بہ نسبت ایسے لوگوں کے جو از روئے طبیعت ناپرہیز گار ہیں۔ کیونکہ عادت کا تغیر سہل ہے بہ نسبت طبیعت کے۔ فی الواقع عادت کا بدلنا اس قدر بھی دشوار کیوں نہ ہے کیونکہ وہ طبیعت کی مماثل ہے جیسا کہ ادمینوس نے کہا ہے

"میں کہتا ہوں کہ مزاولت اے میرے یار بہت پائدار رہے اور وہ بالآخر طبیعت ثانیہ ہو جاتی ہے"

مختلف اقسام کی ناپرہیزگاری

اب ہم ماہیت پرہیز گاری اور ناپرہیز گاری کے بحث کر چکے اور اسطرح دستمندی، مردانگی اور نامردی پر بھی اور ان ذہنی حالتوں کی باہمی نسبتوں پر بھی۔

[1] اوسط کمیڈی کا شاعر مشہور ہے کہ اس نے اہل اتشیہ کی ہجو کی تھی ۱۲ مترجم یونانی۔

باب دوازدہم

لذت و الم

غور کرنا لذت و الم پر وظیفہ سیاسی فیلسوف کا ہے۔ وہ معمار ہے جو انجام
کے خیال کو مرتب کرتا ہے جو خیر و شر کی مطلق تعریف میں ہمارے پیش نظر ہے۔
ایک اور سبب بھی اس کا ہے کہ لذت و الم کا ملاحظہ کرنا کیوں ضروری ہے
ہم نے اخلاقی نیکی اور بدی کی اس طرح تعریف کی کہ اس کو لذات اور آلام سے واسطہ
ہے اور یہ عام رائے ہے کہ سعادت میں ضمناً خوشیاں داخل ہیں۔

لذت اور خیر

پس (۱) کچھ لوگ ہیں جن کا اعتقاد ہے کہ کوئی لذت خیر نہیں ہے خواہ از روئے
جوہر خواہ از روئے عرض کیونکہ خیر اور لذت یکساں نہیں ہے۔ (۲) اوروں کا یہ
اعتقاد ہے کہ درانحالیکہ بعض لذتیں خیر ہیں اکثر بد ہیں (۳) ایک تیسری رائے ہے
کہ اگر ہر لذت خیر بھی ہو تاہم خیر اعلیٰ امکاناً لذت نہیں ہے۔

(۱) عموماً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لذت خیر نہیں ہے کیونکہ ایک محسوس تدبیر ہے طبیعی
حالت میں آنے کی اور کوئی تدبیر مماثل انجام کی نہیں ہوتی مثلاً کوئی تدبیر ایک مکان
کے تعمیر کی۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ عفیف آدمی لذتوں سے اجتناب کرتا ہے پھر
یہ کہ دور اندیش آدمی دفع الم کی جستجو کرتا ہے نہ کہ لذت کی۔ لذت غور و فکر کی مانع ہوتی
ہے اور جسقدر زیادہ لذت ہوگی اسی قدر زیادہ مانع ہوگی جیسے مثلاً لذت عشق کا
خیال کا مانع ہونا خارج از سوال ہے جبکہ یہ باقی ہو پھر یہ کہ کوئی فن لذت سے متعلق نہیں
ہے اور ہر خیر ایک پیداوار فن کی ہے اور آخر میں قابل غور ہے کہ بچے اور وحشی جانور لذت کی جستجو کرتے ہیں

(۲) اس رائے کی تائید میں کہ تمام لذتیں نیک نہیں ہوتیں یہ حجت لائی گئی
ہے کہ بعض لذتیں شرمناک اور بدنام کنندہ اور مضر بھی ہیں کیونکہ بعض

چیزیں جو خوشگوار ہیں وہ صحت کے لئے مضرت بخش ہیں۔

(۳) یہ بھی حجت لائی گئی ہے کہ لذت خیرِ اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ یہ نہایت نہیں ہے بلکہ یہ طریقِ عمل ہے

باب سیزدہم

عموماً یہی رائیں ہیں جو پیش کی جاتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لذت خیر نہیں ہے یا خیر اعلےٰ نہیں ہے جیساکہ امور ذیل سے واضح ہوتا ہے۔

خیر

اولاً یہ کہ چونکہ خیر دو قسم کی ہے یا وہ مطلق یا اضافی طبیعتیں ہیں یا اخلاقی حالتیں ہیں فلہٰذا حرکات اور تدبیرات بھی اس اعتبار سے دو قسم کی ہوں گی اور ان میں سے جو بد کہی جاتی ہیں ان میں بعض مطلقاً بد ہیں نہ کہ بہ طور اضافی کسی فرد کے لئے بلکہ مطلوب ہوتی ہیں اس فرد کے لئے الاً کبھی کبھی اور ایک مدت قلیل کے لئے۔ دوسری بالکل لذتیں نہیں ہیں بلکہ بظاہر لذت ہیں ممکن ہے کہ وہ الم ہوں اور از روئے ماہیت بطور علاج کے ہوں جیسے مثلاً بیمار کی لذتیں۔

ماہیت لذت کی۔

چونکہ خیر یا تو ایک فعلیت ہے یا اخلاقی حالت ہے تو یہ صرف بطور عرضی مفہوم کے ہیں مثلاً ایسی تدبیریں جو کسی شخص کو حالت طبیعی کی طرف پھیلائیں خوشگوار کہی جاسکتی ہیں یا آرزوؤں کا برآنا فعلیت ہے ما بقی خیر کی ریاست یا فطرت کی طرف سے مثلاً اس خیر کی جو لذتوں کو محسوس نہیں کرتا نہ خواہش ہی ضروری شرط لذت کی ہے۔ کیونکہ ایسی لذتیں ہیں جو بے نیاز ہیں الم سے یا خواہش سے مثلاً فعلیتیں عقلی زندگی کی جس میں طبیعت سے کسی حاجت کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ اس واقعہ پر دلالت کرتا ہے کہ لوگ مماثل لذت نہیں پاتے جبکہ وہ اپنی طبیعت کی تسکین کی تدبیر کرتے ہیں جیسے اس حالت میں جبکہ ان کی طبیعت حالت اعتدال پر ہو جب اس کی حالت اعتدالی ہو وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتا ہے جو مطلقاً لذیذ ہیں لیکن تسلی کی تدبیر میں وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتا ہے جو اصلاً ان کی ضد ہوں کیونکہ وہ ایسی چیزوں سے لذت یاب ہوتا ہے جو ترش اور تلخ ہوتی ہیں اگرچہ ایسی چیزیں نہ از روئے ماہیت نہ مطلقاً خوشگوار ہیں پس یہ لذتیں نہ طبیعی ہیں نہ مطلقاً لذت ہیں۔ کیونکہ جو لذتیں خوشگوار

چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں ان میں باہم اسی طریق سے تعلق ہے جیسے بالذات خوشگوار چیزوں میں ہے۔

پھر یہ ضرور نہیں ہے کہ کوئی اور چیز ہو جو لذت سے بہتر ہو اس مفہوم سے جیسے بعض لوگوں کا اعتقاد ہے جس میں نتیجہ بہتر ہے بہ نسبت تدبیر (واسطہ) کے جو نتیجہ پر لیجاتا ہے کیونکہ سب لذتیں نہ تو تدبیریں ہیں نہ ملزوم ہیں کسی تدبیر کی بلکہ فعلیتیں اور ایک انجام ہیں۔ ہم کو ان کا تجربہ بعض قوتوں کے اکتساب کے طریقۂ عمل میں نہیں ہوتا بلکہ جب قوتیں حاصل ہو جائیں تو ان کے عمل میں لانے سے ہوتا ہے نہ یہ صحیح ہے کہ تمام لذتوں کا ایک انجام ہوتا ہے جو ان لذتوں سے متفاوت ہوتا ہے۔ یہ صرف ایسی لذتوں کے لئے درست ہے جن کا وقوع لوگوں کو اس وقت ہوتا ہے جب ان لذتوں پر تصرف ہوتا ہے اور وہ لذتیں تمام ہوتی ہیں یا جب ان کی ماہیت کی تکمیل ہوتی ہے۔

تعریف لذت

یہ تعریف لذت کی کہ وہ "ایک محسوس عمل" ہے درست نہیں ہے۔ اس کی تعریف اس طرح بہتر ہے کہ وہ ایک "فعلیت کسی شخص کے وجود کی طبعی حالت کی ہے" اور اس کو محسوس نہ کہو بلکہ غیر ممنوع کہو بعض اوقات اس کو ایک طریق عمل سمجھتے ہیں کہ وہ خیر ہے صحیح مفہوم سے اس حد (اصطلاح) کی کیونکہ لوگ خیال کرتے ہیں کہ فعلیت تدبیر (طریق عمل) ہے مگر وہ درحقیقت مختلف ہیں۔

یہ کہنا کہ لذتیں بد ہیں کیونکہ بعض چیزیں خوشگوار مضر ہوتی ہیں اس کہنے کے مثل ہے کہ صحت بد ہے کیونکہ بعض چیزیں جو صحت بخش ہیں وہ روپیہ پیدا کرنے کے لئے مضر ہیں یہ سچ ہے کہ اس اعتبار سے دونوں بد ہیں لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ وہ بذات خود بد ہیں کیونکہ تحصیل علم خود بھی بعض اوقات صحت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہ تو دوراندیشی نہ کوئی اور خلقی حالت رک سکتی ہے لذت سے جس کو یہ پیدا کرتی ہے وہ صرف غیر متعارف لذتوں سے رک سکتی ہے جیسے لذتیں تحصیل علم کی اور علم کی ہر شخص کے لئے تحصیل علم کی اور زیادہ علم حاصل کرنے کی موجب ہوں گی۔

لذت کا اصل

یہ ایک طبعی امر ہے کہ لذتیں ماحصل کسی فن کی نہیں ہیں کیونکہ کوئی فن ایسا نہیں ہے جو کسی دوسری فعلیت کو پیدا کرے فن صرف قوت کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ

فن عطر سازا ور باورچی کا ایک اعتبار سے لذت کو پیدا کرتا ہے ۔

یہ اعتراضات کہ صاحب اعتدال آدمی لذت سے اجتناب کرتا ہے۔ یہ کہ دور اندیش لذت کی جستجو نہیں کرتا بلکہ ایسی حیات چاہتا ہے جو الم سے خالی ہو اور یہ کہ بچے اور بہائم لذت کی تلاش میں رہتے ہیں۔ ان سب کا ایک ہی جواب ہے یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس مفہوم سے کل لذتیں مطلقاً خیر ہیں اور کس مفہوم سے مطلقاً خیر نہیں ہیں اس دوسری قسم کی لذتوں کو بچے اور بہائم تلاش کرتے ہیں۔ یہ بے الم ہے باعتبار ان لذتوں کے جن کو ایک دور اندیش آدمی تلاش کرتا ہے۔ یہ ایسی لذتیں ہیں جن میں خواہش اور الم شامل ہے۔ یا بالفاظ دیگر جسمانی لذتیں کیونکہ ان میں خواہش اور الم شامل ہے اور افراط لذتوں کی جو کہ شہوت پرستی کی ماہیت ہے شہوت پرست آدمی کے لئے۔ لہذا اعتدال پسند آدمی ان سے پرہیز کریگا۔ اگرچہ اس کی لذتیں مخصوص ہیں

باب چہاردہم
الم ایک شر

بہر طور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ الم شر ہے اور یہ کہ اس سے اجتناب چاہیئے۔ یا تو یہ شر ہے مطلقاً یا بطور اضافی چونکہ وہ فرد کے لئے ممانعت کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن ضد اس چیز کا جس سے اجتناب چاہیئے اس اعتبار سے کہ اس سے اجتناب چاہیئے اور وہ بد ہے خیر ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت خیر ہے۔ کیونکہ اعتراض اسپوسیپس Spiusippus کہ لذت ضد ہے الم کی اسی طرح جس طرح کہ بڑا ضد ہے چھوٹے کا بھی اور مساوی کا بھی قائم نہیں رہتا۔ کیونکہ وہ یہ نہیں مان سکتا کہ لذت مماثل ہے شر کی کسی صورت کا۔

نہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی لذت ایسی نہیں ہے جو کہ خیر اعلےٰ ہو کیونکہ بعض بری لذتیں ہیں جن سے یہ بھی نتیجہ نہیں نکلتا کہ بعض علم خیر اعلےٰ نہیں ہے اگرچہ بری قسمیں علم کی موجود ہیں۔ بیشک میرے خیال میں یہ ضروری ہے چونکہ ہر اخلاقی حالت غیر ممنوع فعلیتوں کو قبول کرتی ہے خواہ ان سب کی فعلیت ہو یا ان میں سے بعض کی جو کہ سعادت ہے چاہیئے کہ یہ سب سے زیادہ مطلوب ہو اگر یہ غیر ممنوع ہو لیکن ایسی غیر ممنوع فعلیت لذت ہے۔ لہذا کسی قسم کی لذت خیر اعلےٰ ہے اگرچہ اکثر لذتیں ممکن ہے کہ مفہوم اطلاق سے بد ہوں۔

بعض قسم کی لذت خیر اعلےٰ ہے

اسی بنا پر کہ ہر شخص خیال کرتا ہے کہ خوشی کی زندگی خوشگوار ہے اور سعادت میں لذت شامل یہ خیال معقول ہے کیونکہ کوئی فعلیت کامل نہیں ہے اگر وہ ممنوع ہو

سعادت اور لذت

۱؎ اگر لذت اور الم طرفیں ہوتے اور خیر وسط ہوتی تو یہ نتیجہ نکلتا کہ لذت شر ہے ۱۲ مترجم۔

اور سعادت اپنی ماہیت میں کامل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان سعید کو مطلوب ہیں جسمانی خوبیاں خارجی خوبیاں اور عمدہ دولت یہ سب اسکی سعادت کے معین ہیں اگر اس کی فعلیت ممنوع نہو۔ مگر یہ کہنا کہ ایک شخص جو شکنجہ میں ہے یا وہ شخص جو بدبختیوں کے سمندر کی تہ میں ہے سعید ہے یہ ارادی یا غیر ارادی یا وہ گوئی ہے۔

سعادت اور نیک بختی۔

یہ واقعہ کہ عمدہ دولت ضروری لزوم ہے سعادت کا اسی سے بعض اشخاص یہ مانتے ہیں کہ نیک بختی اور سعادت مماثل ہیں مگر ایسا نہیں ہے یہ واقعی مانع ہے سعادت کی اگر افراط سے ہو بلکہ شاید حق یہ ہے کہ اس کو نیک بختی نہ کہا جائے۔ کیونکہ تعریف نیک بختی کی موقوف ہے سعادت کی اضافت پر۔

لذت اور خیر اعلےٰ

پھر یہ واقعہ کہ جملہ بہائم اور کل انسان لذت کے طالب ہیں یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ کسی نہ کسی اعتبار سے خیر اعلےٰ ہے لفظی ترجمہ مصرعہ مرقومہ کا ”ایسی آواز ضائع نہیں ہوتی جو اکثر آدمیوں کی آواز ہے“
کیونکہ تا نباشد چیزکے مردم نگویند چیزہا“

لیکن چونکہ یہ بھی ماہیت یا اخلاقی حالت نہیں ہے جو فی الواقع یا فرضاً بہترین تصور کی جاتی ہے لہذا یہ وہ لذت نہیں ہے جو علی العموم تلاش کی جاتی ہے تاہم یہ لذت ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ صورت ہو جسکو کل انسان درحقیقت تلاش کرتے ہیں نہ وہ لذت جو ان کے گمان میں ہے یا جس کو وہ کہتے ہیں کہ ہم اسکی جستجو میں ہیں بلکہ ایک لذت ہے جو سب کے لئے یکساں ہے کیونکہ ایک الہی بصیرت ہے جو از روئے طبیعت جملہ اشیاء میں ودیعت ہے مگر جسمانی لذتوں نے استحقاق لذت کے نام کا غصب کر لیا ہے کیونکہ انھیں کی طرف سب اکثر رجوع کرتے ہیں اور انھیں میں ہر ایک شخص شریک ہے۔ انھیں لذتوں سے لوگ آگاہ ہیں لہذا لوگ کہتے ہیں کہ بس یہی لذتیں ہیں جو موجود ہیں۔

مگر یہ واضح ہے کہ لذت یا غیر ممنوع فعلیت جو کہ لذت ہے خیر ہے تو یہ غیر ممکن ہوگا کہ سعید انسان خوشگوار زندگی بسر کر سکے۔ کیونکہ وہ لذت کا طالب کیوں ہوتا۔ اگر یہ خیر نہیں ہے اور اگر یہ اس کے لئے ممکن ہو کہ وہ اندوہناک رہ سکے کیونکہ اس صورت میں ایسا ہی ہوگا۔

کیونکہ اگر لذت بدی نہ ہو اور نہ خیر الم ہو تو پھر وہ کیوں الم سے اجتناب کرے گا؟ اور نہ زندگی نیک آدمی کی زیادہ خوشگوار ہوگی بہ نسبت کسی دوسرے شخص کے اگر اس کی فعلیتیں زیادہ خوشگوار نہ ہوں۔

تحقیق جسمانی لذتوں کی ضرور ہے اگر ہم مانتے ہیں کہ بعض لذتیں کم از کم (درندسب) بہت زیادہ مطلوب ہیں یعنی شریفانہ لذتیں نہ جسمانی لذتیں نہ ناپرہیزگاری۔ یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ کیوں جبکہ وہ لذتیں بد ہیں تو وہ آلام جو ان کے اضداد ہیں کیوں بد ہیں کیونکہ ضد شر کی خیر ہے۔ پس کیا یہ کہا جائیگا کہ ضروری لذتیں ہی خیر ہیں اس معنی سے کہ جو شر نہیں ہے وہ خیر ہے؟ یا یہ کہ وہ خیر ہیں ایک مخصوص حد تک؟

اگر تمام اخلاقی حالتیں اور حرکتیں جنہیں یہ غیر ممکن ہے کہ حقیقی حد سے خیر کے تجاوز ہو سکے یہ بھی غیر ممکن ہے کہ حقیقی حد سے لذت کی تجاوز ہو سکے۔ لیکن جہاں کہیں زیادتی خیر کی ممکن ہے زیادتی لذت کی بھی ممکن ہے۔

لیکن لذات جسمانی میں زیادتی ممکن ہے اور بدی یہی ہے کہ افراط کی جستجو کی جائے نہ کہ ضروری لذتوں کی جستجو کیونکہ ہر شخص لذیذ غذاؤں اور شرابوں سے یا صحبت کی لذتوں سے تسلی پاتا ہے لیکن یہ تسلی ہمیشہ مناسب نہیں ہوتی۔ اور الم کا حال اس کے برعکس ہے۔ لیکن لوگ الم کی افراط سے نہیں بلکہ الم سے کلیتہً بچتے ہیں کیونکہ ایسا الم جو مقابل افراط لذت کے ہے اس شخص کو محسوس ہوتا ہے جو لذت کی افراط کا جویا ہے۔

یہ بھی طور درست ہے کہ نہ صرف حق کی توضیح کی جائے بلکہ خطا کی علت کی بھی توضیح کی جائے کیونکہ اس توضیح سے یقین پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب علت کسی چیز کی جو حقیقی نہ ہو اور حقیقی معلوم ہوتی ہو ملاحظہ کی جائے اور سمجھی جائے تو وہ حق کے یقین کو قوت بخشتی ہے۔ پس ہم کو واضح کرنا چاہیے کہ جسمانی لذتیں کیوں زیادہ تر مطلوب ہوتی ہیں بہ نسبت اور لذتوں کے۔

اولاً اس کا سبب یہ ہے کہ یہ لذت الم کو دور کرتی ہے۔ الم کی زیادتی کی لوگ لذت کی افراط سے تلافی کرتے ہیں عموماً جسمانی لذت سے علاج کرتے

ہیں لیکن سخت امراض کے علاج بھی اکثر سخت ہوتے ہیں اور لوگ ان کی جستجو کرتے ہیں کیونکہ مرض اور علاج میں بظاہر تقابل ہوتا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ دو سبب ہیں جن سے لذت کو نیکی نہیں تصور کرتے یعنی (۱) بعض لذتیں ایسے افعال ہیں جن میں فرومایگی پائی جاتی ہے خواہ وہ فرومایگی خاصہ طبیعت کا ہو جیسے بہائم میں خواہ اکتسابی ہو جیسے بدکار انسان میں (۲) دوسری لذتیں علاجی ہیں جو حاجت پر دلالت کرتی ہیں اور وجود طبیعی حالت کا بہتر ہے نسبت اس کے جو اس حالت کے حاصل کرنے کے لئے عمل میں لایا جائے یہ لذتیں صرف اس حالت میں محسوس ہوتی ہیں جب ہم طبیعی حالت کے قریب ہوتے ہیں یا درجۂ تکمیل پر فائز ہوتے ہیں پس یہ حالتیں بطور عرض نیک ہیں۔

جسمانی لذتیں بھی چونکہ شدید ہوتی ہیں اس حالت میں تلاش کی جاتی ہیں جبکہ اور لذتوں سے لوگوں کی تسکین نہیں ہوتی۔ بعض لوگ کبھی پیاس کا صدمہ برداشت کرتے ہیں تاکہ تسکین عطش کی لذت سے محظوظ ہوں۔ جبتک وہ لذتیں بے ضرر ہوں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کی مذمت کی جائے۔ البتہ جب ان میں ضرر ہو تو ان کی جستجو نادرست ہے، کیونکہ جو لوگ ان کی تلاش کرتے ہیں ان کی تسلی کا کوئی اور سامان نہیں ہوتا اور مساوات کی حالت احساسات کی (یعنی جب نہ لذت ہو نہ الم) اکثر لوگوں کے لئے طبعاً رنجدہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جانور تکلیف اٹھاتا ہے جیساکہ طبیعیات کی کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ دیکھنا اور سننا تکلیف دہ ہے مگر ہم ان کے عادی ہوگئے ہیں بسبب مرور ایام کے جیساکہ قول مشہور ہے اسیطرح نوجوانی میں جب ہم نشوونما میں ہوتے ہیں انکی حالت سکر کی سی ہوتی ہے اور نوجوانی خوشگوار ہے۔ بعینہ جو لوگ سودائی مزاج کے ہوتے ہیں ان کے لئے ہمیشہ دوا کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انکا مزاج ہمیشہ ان کو اضطراب میں رکھتا ہے اور جسمانی کاہش میں مبتلا رہتے ہیں اور یہی باعث ہے کہ وہ ہمیشہ سخت آرزومندی کی حالت میں مبتلا رہتے ہیں۔ اور الم یا تو اس لذت سے دفع ہو جاتا ہے جو اس کی ضد ہے یا کسی شدید لذت سے۔ اسی وجہ سے سودائی مزاج کے لوگ حرص و ہوا میں گرفتار ہو کے شرارت پر آمادہ رہتے ہیں۔

طبیعی لذتیں

ایسی لذتیں جن کے پہلے کوئی الم نہیں ہوا ہے ان میں افراط راہ نہیں پاتی یہ لذتیں بالطبع خوشگوار ہوتی ہیں نہ صرف بطور عارضی "عارضی لذتوں" سے میری مراد وہ لذتیں ہیں جن کی تاثیر علاجی ہے۔ چونکہ ہمارے باقی اجزار طبیعی جو صحیح وسالم ہیں ان کے فعل سے ہم تندرست ہوسکتے ہیں اور یہ طریقہ صحت پانے کا بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ طبیعی لذت سے میری مراد وہ لذتیں ہیں جو ہماری طبیعت کو فعل کی طرف راغب کرتی ہیں۔ ایسے افعال جو ہماری مجموعہ طبیعت سے صحت وری کی حالت میں صادر ہوتے ہیں۔

ایک ہی چیز ہمارے لئے دائمی طور سے خوش آیند نہیں ہوتی کیونکہ ہماری طبیعت مفرد نہیں ہے بلکہ ہم میں ایک طور کی طبیعت ثانیہ موجود ہے اور یہی سبب ہماری ہستی کے فانی ہونے کا ہے۔ لہذا اگر ایک عنصر ہمارا فعل ہے تو یہ دوسرے عنصر کے خلاف فعل کرتا ہے اور جب دو عنصر حالت توازن میں ہوتے ہیں تو جس فعل کا صدور ہوتا ہے نہ وہ رنج دہ ہوتا ہے نہ خوشگوار اگر ایسی کوئی ہستی ہوتی جس کی ماہیت بسیط ہوتی تو ایک ہی فعل ہمیشہ ہمارے لئے اعلیٰ درجہ کا خوشگوار ہوتا یہی سبب ہے کہ دیوتا جو طبیعت بسیط رکھتا ہے اس کو ایک ہی بسیط لذت دائماً خوشگوار ہے کیونکہ اس کی ذات میں ایک فعلیت ہے نہ حرکت کی جہت سے بلکہ عدم حرکت ہونے کی بھی۔ اور لذت سکون میں زیادہ ہے بہ نسبت حرکت کے۔ لیکن تغیر بقول شاعر "سب سے زیادہ شیریں ہے اس عالم میں" اور اس کی علت ہماری ماہیت کے ایک فساد پر مبنی ہے۔ کیونکہ جس طرح شریر آدمی تغیر پسند ہوتا ہے اسیطرح ایسی طبیعت جو تغیر کی طالب ہو وہ بد ہے۔ بسیط یا نیک نہیں ہے۔

اب ہم پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری لذت اور الم ان کی ماہیت اور ان کے نیک و بد ہونے کی علت پر بحث کر چکے - اب دوستی یا محبت پر بحث باقی ہے -

---

مقالۂ ہشتم

باب اول

دوستی یا محبت یہ(۱) ناگزیر ہے۔



محبت یا دوستی پر بحث کرنا مقالۂ گذشتہ کے بعد طبعی طور سے مناسب ہے کیونکہ دوستی ایک قسم کی نیکی ہے یا نیکی پر دلالت کرتی ہے اور یہ زندگی کے لئے ناگزیر ہے کیونکہ کوئی شخص بغیر دوستوں کے زندگی بسر کرنا پسند نہیں کرتا اگرچہ وہ جملہ خوبیوں پر دسترس رکھتا ہو۔ نہیں بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ دولت رکھتے ہوں اور مناصب جاہ و ثروت اور حکومت پر فائز ہوں ان کو سب سے زیادہ احتیاج دوستوں کی ہے۔ کیونکہ اس دولت و کامرانی کا کیا فائدہ اگر جود و سخا سے محروم رہیں اور اس کا صدور دوستوں ہی کے ساتھ آزادانہ اور تعجب خیز ہوتا ہے؟ یا کیونکر اس کا اعتقاد اس طرح سلامت روی اور مضبوطی کے ساتھ بغیر دوستوں کے ہوسکتا ہے؟ کیونکہ جسقدر زیادہ کسی شخص کی اہمیت بڑھی ہوئی ہو اسی قدر اس کے لئے مصائب کا امکان ہے۔ مصیبت اور بدبختی میں ہم دوستوں ہی کو اپنا ماوا و ملجا تصور کرتے ہیں۔ جب ہم جوان ہوں تو دوستوں ہی سے ہمکو مدد ملتی ہے۔ کہ وہ

---

۱ لفظ فیلیا یونانی کے لئے بہترین لفظ جو ہم انتخاب کرسکتے ہیں وہ دوستی ہی ہے لیکن اس کے معنی اسم مصدر فیلیں کے مطابق ہیں اور جب زیادہ شدت مطلوب ہوتی ہے تو اس سے عشق مراد لی جاتی ہے۔ ۱۲ مترجم۔

ہمکو لغزشوں سے بچائیں گے۔ اور جب ہم پیرانہ سالی کو پہنچتے ہیں تو دوست ہماری حفاظت کرتے ہیں اور ہماری عملی کمزوریوں کی تلافی کرتے ہیں جو بسبب ضعف جسمانی کے عارض ہوتی ہیں۔ اور جب عنفوان شباب ہو تو ہمکو شریفانہ کردار کی جانب راغب کرتے ہیں ہمارے سن کی مناسبت سے۔

"دو دل یک شود بشکند کوہ را"

کیونکہ دو کی قوت عقلی اور عملی بہ نسبت ان میں کسی ایک کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے جب وہ اکیلا ہو۔

(۲) طبیعی

معلوم ہوگا کہ ماں باپ کی دوستی بلکہ عشق اولاد کے ساتھ اور اولاد کی ماں یا باپ کے ساتھ طبیعی جبلت ہے اور یہ حالت نہ صرف انسان میں ہے بلکہ چڑیوں اور دیگر حیوانات میں بھی عموماً پائی جاتی ہے اور ایک جنس کے جانوروں کو اپنے ہمجنسوں کے ساتھ بلکہ انسانوں میں خصوصیت کے ساتھ یہ امر موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان لوگوں کے ثناخواں ہیں جو اپنے بنی نوع سے محبت رکھتے ہیں جنکو آدم دوست کہتے ہیں۔

(۳) اجتماعی

پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستی ہی وہ پیوند ہے جس سے سلطنتیں وابستہ ہیں اور مقننوں کا اس پر زیادہ بھروسہ ہے بہ نسبت عدالت کے۔ کیونکہ اتفاق ظاہر ہے کہ دوستی کے مماثل ہے اور یہ لوگ اتفاق ہی کی ترقی کے لئے سعی کرتے ہیں اور فرقہ بندی سلطنت کی دشمن ہے اور مقنن چاہتے ہیں کہ اس کو دفع کریں۔ اگر لوگوں میں دوستی ہو تو عدالت کی ضرورت نہیں ہے ممکن ہے کہ لوگ عادل ہوں تو بھی ان کو دوستی کی احتیاج ہوگی۔ بلاشک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عدالت جب اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتی ہے تو دوستی کی صفت پیدا کرتی ہے۔

شریف

دوستی محض ناگزیر ہی نہیں ہے بلکہ شرافت بھی ہے۔ ہم ایسے لوگوں کی ثناخوانی کرتے ہیں جو اپنے احباب کو دوست رکھتے ہیں اور یہ ایک علامت شرافت کی ہے کہ کسی شخص کے بہت سے دوست ہوں اور بعض لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ دوست ہونا اور نیک آدمی ہونا ایک ہی شئے ہے۔

باب دوم

دوستی یا محبت کی ماہیت

لیکن دوستی اور محبت کے باب میں بہت کچھ اختلاف آرا ہے۔
بعض لوگ دوستی یا محبت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی مماثلت ہے اور جو لوگ باہم دگر مماثل ہوتے ہیں وہ دوست ہو جاتے ہیں اور اسی سے یہ مقولہ مشہور ہے۔ الجنس یمیل الی الجنس۔

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز۔ وغیرہ

بعضے کہتے ہیں کہ دو ہم پیشہ شخصوں میں موافقت نہیں ہوتی۔

بود ہم پیشہ با ہم پیشہ دشمن

بعض لوگ جو فلسفیانہ دماغ رکھتے ہیں وہ دقیق طبیعی بحث اس مضمون میں شامل کرتے ہیں یوری پیدس (Uripides)، کا بیان ہے:۔

خشکیدہ زمین باراں کو دوست رکھتی ہے
اور فلک اعلیٰ سے باراں سے لدی ہوئی رحمت
زمین پر نازل ہوتی ہے۔

ہرقلیطاس (Heroclitus) کہتا ہے نزاع کا رجحان ایک ہی جانب ہوتا ہے اور جو نظام بہت ہی خوبصورت ہوتا ہے وہ ناموافق اجزا سے مرکب ہوتا ہے "تمام چیزیں تنازع[1]

---

[1] اسکے قریب عربی میں ایک مقولہ ہے۔ تعرف الاشیاء باضدادھا۔ چیزیں اپنی ضدوں سے پہچانی جاتی ہیں۔ مترجم۔

سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

ان میں سب میں اپناڈ قلیس ہے (Empadocles) کی رائے اس کے خلاف ہے اور یہ حجت لاتا ہے کہ مماثل کو مماثل کی خواہش ہوتی ہے۔ طبعیات سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم ایک طرف رکھتے ہیں کیونکہ ان کو اس بحث سے کوئی علاقہ نہیں ہے ہم ایسے مسائل پر بحث کرینگے جو انسانی اغراض سے ہیں اور ان کو تعلق ہے خصائل اور وجدانیات سے مثلاً کیا جملہ اشخاص میں دوستی پیدا ہو سکتی ہے۔ یا ایسے لوگوں کا دوست ہونا غیر ممکن ہے جو بد ہیں اور کیا دوستی کی ایک ہی قسم ہے یا مختلف اقسام ہیں۔

دوستی کے اقسام ہیں۔

یہ خیال کہ صرف ایک ہی قسم کی دوستی یا محبت ہے کیونکہ اس کے درجے ہو سکتے ہیں اس مسئلہ پر کافی شہادت موجود نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اشیا مختلف اقسام کی ہوں اور متعدد درجے بھی ہو سکتے ہوں لیکن اس مسئلے پر بحث ہو چکی ہے۔

میرے خیال میں یہ ممکن ہے کہ مضمون دوستی یا عشق اس طرح واضح کیا جائے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ وہ کیا چیز ہے جو قابل دوستی کے ہوتی ہے یا جو عشق کی معروض ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز سے محبت نہیں کی جاتی بلکہ وہی شئے جو قابل محبت کے ہوتی ہے اور وہ یا تو ایسی شئے ہے جو خوب ہو یا خوشگوار ہو یا مفید ہو۔ معلوم ہوگا کہ مفید وہ شئے ہے جو واسطہ ہو کسی اچھی یا خوشگوار شئے کے حصول کا اور اگر ایسا ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیز اچھی ہو یا خوشگوار ہو وہ قابل محبت کے ہوگی۔ اس مفہوم سے کہ وہ انجام (غایات) ہیں۔

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا جو چیز بالذات اچھی یا ہماری اضافت سے اچھی ہو کیا ایسی ہی چیز کو ہم دوست رکھتے ہیں؟ کیونکہ بعض اوقات ان میں فرق ہوتا ہے اور ایسا ہی سوال ہو سکتا ہے ایسی شئے کے بارے میں جو خوشگوار ہو۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شخص ایسی شئے کو دوست رکھتا ہے جو شئے بالنسبت اس کے اچھی ہو اور یہ کہ وہی شئے اچھی ہے جو قابل محبت کے ہے مطلقاً ہر شخص کی

۱؎ الجنس یمیل الی الجنس - جنس مائل ہوتی ہے جنس کی طرف ۱۲ م

اضافت سے اور وہ شئے اس کی نظر میں خوب ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر شخص ایسی چیز کو دوست نہیں رکھتا جو بالذات اچھی ہو بلکہ اس شئے کو جو اس کی نسبت سے اچھی معلوم ہو لیکن یہ اعتراض ایسا نہیں ہے جس سے کچھ فرق پڑے کیونکہ اس صورت میں جو چیز قابل محبت کے ہے وہی چیز ہوگی جو قابل نسبت ظاہر ہوتی ہے

دوستی یا عشق کی حد۔

دوستی یا عشق کے مین محرک ہیں یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ہم لفظ دوستی یا عشق ایسی شئے کے لئے نہیں استعمال کرتے جو تعلق ہمکو غیر ذی روح اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے۔ سبب یہ ہے (۱) کہ غیر ذی روح چیزیں اس قابل نہیں ہیں جو ہماری محبت کا جواب دے سکیں یعنی ہماری محبت کا معاوضہ (۲) ہم ایسی چیزوں کے خیر خواہ نہیں ہو سکتے - کیونکہ یہ امر تو ایک مضحکہ ہے کہ مثلاً ہم شراب کے خیر خواہ ہوں - اگر کسی طور سے خیر خواہ ہوں تو وہ اس اعتبار سے ہوگا کہ ہم شراب کی حفاظت سے رکھیں تاکہ ہم اس سے لذت حاصل کر سکیں - لیکن یہ مسلم ہے کہ ہم کو اپنے دوستوں کی خیر خواہی کرنا لازم ہے اسی کی خاطر سے نہ اپنے خیال سے اگر ہم اس مفہوم سے لوگوں کے خیر خواہ ہوں تو ہم خیر اندیش کہے جائینگے مگر ہماری خیر خواہی کا معاوضہ کیا جائے گا ایسی باہمی خیر خواہی کو دوستی یا محبت کہتے ہیں -

شاید اس بات کا اضافہ ضرور ہے کہ خیر خواہی نامعلوم نہ ہو - اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایسے لوگوں کی خیر خواہی کرتا ہے جن کو اس نے نہیں دیکھا ہے بلکہ ان کو وہ شخص نیک یا مفید تصور کرتا ہے اور یہ بھی کہ کوئی ان لوگوں سے (جن کا وہ خیر خواہ ہے) ویسا ہی خیال اس شخص کا رکھتے ہیں - ایسے لوگ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوتے ہیں لیکن ایسے لوگوں کو دوست کہنا مناسب نہیں ہے چونکہ ان میں سے کوئی دوسرے کے میلان سے واقف نہیں ہے - اس کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر وہ دوست ہوں تو چاہیے کہ ہر ایک ان میں سے دوسرے کی طرف میلان خاطر رکھتا ہو اور ایک دوسرے کا خیر خواہ ہو کسی محرک سے ایک محرک کے ساتھ جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں اور ان میں ہر ایک اس امر سے واقف ہو کہ وہ دوسرا اس کا خیر خواہ ہے -

بابِ سوم
مختلف اقسام کی دوستیاں یا عشق

مگر چونکہ محرک دوستی کے نوعی اختلاف رکھتے ہیں تو اسی کے مطابق ظاہر وار یہ
دوستیوں میں بھی اختلاف ہوگا۔

محرکات دوستی یا عشق کے

پس دوستی کی تین قسمیں ہیں اور یہ تعداد محرکات کی تعداد کے برابر ہے جو قابل دوستی کے ہیں یا جو معروض دوستی اور عشق کی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک باہمی الفت کو قبول کر سکتی ہے یا یوں کہئے دو شخصوں کے کہ ہر ایک ان میں سے دوسرے کی محبت سے آگاہ ہے۔ جو لوگ ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں وہ ایک دوسرے کے اس جہت سے دوست ہوتے ہیں جو بہ نسبت انکی محبت کی خاصیت ہے۔ لہذا جو لوگ منفعت کی جہت سے دوستی کرتے ہیں وہ بالذات ایک دوسرے کے دوست نہیں ہیں بلکہ اس حد تک جس حد تک دوسرے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں یہی حال ان لوگوں کا ہے جو لذت کے حاصل کرنے کے لئے دوست ہیں مثلاً ہم بذلہ سنج لوگوں کے شائق ہوتے ہیں نہ اس لحاظ سے کہ وہ ایک خاص خصلت رکھتے ہیں بلکہ صرف اسلئے کہ وہ ہمارے دل کو خوش کرتے ہیں پس وہ لوگ جنکی دوستی منفعت پر مبنی ہے ان کو جو تعلق خاطر ہوتا ہے وہ صرف اپنے بھلے کے لئے ایسا کرتے ہیں اور جو لوگ لذت کے استعمال کے لئے دوست ہیں وہ صرف اپنی لذت کے خیال سے دوست ہیں اور وہ جب کسی شخص کو دوست رکھتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ وہ شخص بذات خود کیا ہے بلکہ صرف اسلئے کہ وہ نافع ہے یا یہ کہ اس کے لئے دل خوش کن ہے۔ ایسی دوستیاں صرف عارضی دوستیاں ہیں کیونکہ شخص محبوب بالذات محبوب نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایک سرچشمہ دولت یا لذت کا ہے۔ پس ایسی دوستیاں سہولت سے زائل ہو جاتی ہیں جبکہ محبوب ویسا نہیں رہتا جیسا کہ تھا۔ وہ جو ان سے دوستی کرتے ہیں دوستی سے دستبردار

ہو جاتے ہیں۔ جب محبوب میں وہ صفت باقی نہیں رہتی جس سے لذت یا نفع حاصل ہو سکے۔ مگر نفع کوئی دائمی صفت نہیں ہے۔ یہ صفت بیشتر اوقات متغیر ہوتی رہتی ہے لہٰذا جب محرک دوستی کا زوال پذیر ہو جاتا ہے تو دوستی بھی زائل ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اسی محرک پر موقوف تھی۔ اس قسم کی دوستی اکثر بوڑھوں میں ہوتی ہے چونکہ ہم بڑھاپے میں زیادہ تر نفع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں نہ لذت کی جانب اور علاوہ بوڑھوں کے ابتدائے عمر میں یا جوانی میں بھی ایسے لوگوں میں اس کا ظہور ہوتا ہے جن کی نظر اپنے خاص اغراض پر رہتی ہے۔ اس قسم کے دوست ایک ساتھ بھی نہیں رہتے کیونکہ بعض اوقات وہ ایک دوسرے کے لئے خوشگوار نہیں ہوتے نہ وہ دوستانہ معاشرت کے طالب ہوتے ہیں جب تک کہ وہ ایک دوسرے کو کچھ نفع نہ پہنچائیں کیونکہ جو خوشی اسے حاصل ہوتی ہے وہ نفع کی امید سے ہوتی ہے اس کے آگے نہیں بڑھتی۔ ان دوستیوں میں ہم مہمان نوازی کی دوستی کو شمار کرتے ہیں یعنی وہ دوستی جو میزبان اور مہمانوں میں ہوتی ہے۔

معلوم ہوگا کہ جوانوں کی دوستی لذت پر مبنی ہے کیونکہ وہ وجدانی زندگی بسر کرتے ہیں اور زیادہ تر ان کا میلان خوشگوار اشیا کی تلاش کی جانب ہوتا ہے۔ ایسے اشیا جن سے بالفعل لذت حاصل ہو مگر چونکہ ان کی زندگی کا زمانہ متغیر ہوتا ہے تو ان کی لذتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی لئے جوان جلد دوستی پیدا کر لیتے ہیں۔ اور جلد اسکو ترک بھی کر دیتے ہیں کیونکہ جو چیز ان کو لذت بخشتی ہے اس کے تغیر سے ان کی دوستی بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی دوستی فوراً بدل سکتی ہے۔ جوان آدمی عشق بازی کی طرف مائل ہوتے ہیں اور عشق بازی کے قابل ہونا عموماً ایک امر وجدانی اور لذت بخش ہے۔ اس لئے وہ عاشق ہو جاتے ہیں اور پھر بہت جلد وہ محبت ترک بھی کر دیتے ہیں ایک ہی دن میں ان کی حالت متعدد مرتبہ بدل جاتی ہے لیکن عشق کے قابل جو لوگ ہوتے ہیں وہ باہمد گر صرف اوقات کرنا چاہتے ہیں اور ساتھ ساتھ رہتے ہیں اس طرح وہ اپنی دوستی کے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں۔

باب چہارم
کامل دوستی یا عشق

کامل دوستی یا عشق ان لوگوں کی دوستی یا عشق ہے جو نیک ہوں اور طرفین نیکی میں یکساں ہوں کیونکہ ایسے لوگ ایک دوسرے کی خیر اندیشی میں یکساں ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ نیک ہوں اور وہ بالذات نیک ہوسکتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے دوست کے خیر اندیش ہوتے ہیں محض دوست کے خیال سے اور یہ لوگ صحیح ترین مفہوم سے دوست ہیں چونکہ ان کی دوستی نتیجہ ان کی سیرت کا ہے اور عارضی نہیں ہے۔ لہذا اُن کی دوستی ان کی سیرت کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور نیکی ایک دوامی صفت ہے۔

(۱) اسکی اخلاقی خوبی۔ (۲) خوشگواری

ان میں سے ہر ایک مطلقاً نیک ہے اور اضافتہً دوست کے لئے نیک ہے کیونکہ نیک آدمی نہ صرف مطلقاً نیک ہیں بلکہ ایک دوسرے کی اغراض کو پورا کرتے ہیں وہ خوشگوار بھی ہوتے ہیں کیونکہ نیک خوشگوار ہوتے ہیں مطلقاً بھی اور ایک دوسرے کی نسبت سے بھی کیونکہ ہر ایک ایسے افعال سے خوشی حاصل کرتا ہے جو اس کی شان کے لائق ہوں اور اسی کے مثل اور جملہ نیک اشخاص مماثل یا تقریباً مماثل ہوتے ہیں۔

(۳) اسکی ہمیشگی

ایسی دوستی طبعاً دوامی (مستقل) ہوتی ہے کیونکہ اس دوستی میں جملہ حالات دوستی کے جمع ہوگئے ہیں۔ کیونکہ داعیہ کل دوستی یا تعلق خاطر کا یا نیکی ہے یا لذت خواہ وہ مطلق ہو خواہ اضافی ہو اس شخص کے لئے جو تعلق خاطر کو محسوس کرتا ہے اور یہ موقوف ہے خاص مماثلت پر۔ دوستی میں نیک آدمیوں کی یہ جملہ حالات متنوعہ دوستوں سے تعلق رکھتے ہیں بذات خود کیونکہ اور سب

دوستیاں کامل دوستی سے صرف مشابہت رکھتی ہیں - لہذا جو چیز نیک ہے مطلقاً وہ بطور اطلاق خوشگوار بھی ہے - یہ خاص مقاصد ہیں گرویدگی کے اور انھیں پر وہ گرویدگی کا حس اور گرویدگی اعلیٰ اور بہترین مفہوم سے موقوف ہے -

(۳) اسکی ندرت

دوستی اس قسم کی غالباً شاذ و نادر ہے کیونکہ ایسے لوگ چند ہی ہوتے ہیں اس کے لئے وقت درکار ہے اور موانست بھی کیونکہ حسب مقولہ مشہور یہ غیر ممکن ہے کہ ایک دوسرے کو جانیں جبتک اُنھوں نے ملح وخبز (نمک اور روٹی) تناول نہ کیا ہو حسب ضرب المثل - نہ لوگ ایک دوسرے کی دوستی کو قبول کرسکتے ہیں جبتک محبت کے قابل ثابت نہوں اور ایک کو دوسرے پر اعتماد نہو -

جو لوگ جلدی سے دوستانہ سلوک کرنے لگتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ دوست ہو جائیں مگر فی الواقع ایسا نہیں ہوتا جبتک کہ وہ قابل محبت کے نہوں اور ایک دوسرے کو قابل محبت کے سمجھیں کیونکہ خواہش دوست ہونے کی ایک دقیقہ میں پیدا ہوسکتی ہے نہ کہ دوستی -

باب پنجم

پس دوستی وقعت کے اعتبار سے پختہ ہوتی ہے بلکہ جملہ اعتبارات سے اور ہر دوست دوسرے دوست سے تقریباً ایک ہے یا تقریباً ایک ہی سے سلوک کا مستحق ہوتا ہے جملہ اعتبارات سے جیسا کہ ہونا چاہیئے۔

دوستی لذت یا نفع کی۔

وہ دوستی جو مبنی ہے لذت پر اس میں خاص مشابہت موجود ہے جیسے نیک ایک دوسرے کے لئے خوشگوار بھی ہیں۔ یہی حال اس دوستی کا ہے جو نفع پر مبنی ہے جیسے نیک ایک دوسرے کے لئے مفید بھی ہوتے ہیں۔ اس صورت میں بھی دوستیاں غالباً مستقل یا دوامی ہوتی ہیں جس صورت میں درمیان دو شخصوں کے جو کچھ ایک دوست کو دوسرے سے پہنچتا ہے وہ ایک ہی شئے ہے یعنی لذت اور نہ صرف ایک ہی شئے بذات خود بلکہ وہ جس کا ماخذ بھی ایک ہی ہو جس سے وہ شئے وصول ہوتی ہو مثلاً دو شخص بذلہ سنج ہوں نہ یہ کہ ایک عاشق دوسرا معشوق ہو یہ دونوں ایک ہی شئے سے لذت یاب نہیں ہیں کیونکہ عاشق و معشوق دونوں ایک ہی شئے سے لذت یاب نہیں ہوتے ایک کی لذت یہ ہے کہ دوسرے کو دیکھا کرے دوسرے کی لذت اس میں ہے کہ وہ اس سے عرض اور التجا کیا کرے جیسے بعض اوقات ہوتا ہے جبکہ خوبصورتی زائل ہو جاتی ہے گرویدگی بھی جاتی رہتی ہے اس صورت میں عاشق کو اپنے محبوب (سابق) کی حضوری میں کوئی لذت نہیں ملتی اور معشوق سے عاشق عرض اور التجا نہیں کرتا البتہ یہ اکثر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی دوستی برقرار رہتی ہے اگر سیرت میں مشابہت ہو اور موانست انیر تعلق دلی کا افسو پھونکتی رہے۔ سیرت کی مشابہت سے۔

جو لوگ محبت کے معاملہ میں لذت کے لین دین پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ

ان کا مقصود نفع ہوتا ہے۔ یہ لوگ الفت کے مقدمہ میں بخوبی سچے نہیں ہوتے اور ایسے دوست بہت کم استوار ہوتے ہیں۔ جب منفعت تمام ہو جاتی ہے دوستی زائل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسے دوستوں میں شخصی دوستی نہیں ہوتی بلکہ نفع کی دوستی ہوتی ہے

بروں کی دوستی

لذت یا نفع کی دوستی میں برے آدمی بھی امکاناً دخل پاتے ہیں اور ایسے لوگ بھی جو نہ بد ہیں نہ نیک۔ مگر صرف نیک آدمی کے سوا کوئی دوست ایسا نہیں ہے جو محض دوستی کے پاس سے دوست ہو ان کی دوستی ذاتی اور رحانی ہوتی ہے بد آدمی ایک دوسرے سے حظ نہیں حاصل کرتے جبتک کوئی نفع نہو۔

اور اچھوں کی دوستی

نیکوں کی دوستی تہمت اور رسوائی سے زوال پذیر نہیں ہوتی کیونکہ سہل نہیں ہے کہ لوگوں کی بدگوئی سے ہم اپنے شخص کی طرف گمان فاسد کریں جسکو ہم خود مسالہائے دراز تک آزما چکے ہیں اور اچھا پایا ہے۔ نیکوں ہی کی دوستی سے اعتماد اور اعتبار محقق ہوتا ہے کہ ہرگز ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچائیں گے۔ اور اسی طرح جملہ امور میں جو سچی دوستی میں مضمر ہیں۔ مگر اور دوستیوں میں کوئی مانع نہیں ہے کہ رسوائی اور فساد پیدا ہو۔

دنیا ایسی دوستیوں کو جانتی ہے جہاں لوگوں میں بامید نفع دوستی ہوتی ہے اور یہی حالت سلطنتوں کی دوستی کی ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت داعی ہوتی ہے کہ سلطنتوں میں عہد و پیمان ہو۔

دنیا ایسی دوستیوں کو بھی پہچانتی ہے جہاں صرف لذت کے حاصل کرنے کے لئے باہم الفت ہوتی ہے جیسے بچوں کی دوستیاں۔

جب دنیا کی یہ نظر ہو تو شاید یہ درست ہے کہ ایسی دوستیاں پہچانی جائیں اور یہ کہا جائے کہ مختلف اقسام کی دوستیاں ہیں پہلی دوستی جس کو دوستی کہنا چاہئے یعنی دوستی نیکوں کی نیکی کے لئے اور پھر اور دوستیاں جن کو صرف مشابہت کی وجہ سے ایسا کہتے ہیں کیونکہ ایسی دوستیوں میں لوگ اس حد تک دوست ہیں جہاں تک کوئی بھلائی ان میں داخل ہے یا کوئی شے مثل بھلائی کے مثلاً لذت خود بھی خوبی ہے لئے لوگوں کے لئے جو لذت کو دوست رکھتے ہیں۔ لیکن ایسی دوستیاں بالکل متفق نہیں ہوتیں اور وہی لوگ جو نیکی سے دوستی کرتے

ہیں بعینہٖ مثل ان کے ہیں جو نفع اور لذت سے دوست ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ صفتیں عارضی ہیں اور یہ صفتیں ایک ہی شخص میں مجتمع نہیں ہو سکتیں۔

باب ششم

چونکہ دوستیوں کے یہ اقسام ہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب برے آدمی لذت یا نفع سے دوست ہوتے ہیں اور اس حد تک نیکی سے مشابہت رکھتے ہیں تو وہ نیک دوست ہوتے ہیں خود اشخاص کی محبت سے دوست ہوتے ہیں یعنی ان کی نیکی کے پاس سے پس جبکہ نیک دوست ہوتے ہیں مطلقاً تو اور لوگ بطور عارضی دوست ہیں اور اس لئے کہ وہ مشابہت رکھتے ہیں نیکوں سے ۔

دوستی یا عشق کی دو صنفیں ہیں (۱) خلقی حالت (۲) فعلیت

جس طرح نیکیاں بعض اوقات اخلاقی حالتیں ہیں اور بعض اوقات فعلیت جس سے لوگ نیک کہے جانے کے مستحق ہوتے ہیں بس یہی صورت دوستی یا عشق کی بھی ہے ۔کیونکہ جو لوگ ایک ساتھ رہتے ہیں باہمی معاشرت سے خوش ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو نیکی پہنچاتے ہیں ۔لیکن جو لوگ سو رہے ہیں یا جن میں بہت دوریاں ہیں اگرچہ وہ بالفعل بیکار ہیں یا ایسی حالت میں ہیں جو فعلیت کی جانب مائل کرتی ہے ۔کیونکہ دوریاں مطلقاً دوستی کو نہیں زائل کرتیں وہ صرف فعلی مزاولت کو دور کر دیتی ہیں ۔تاہم اگر غیبت کو طول کھنچے تو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ نسیان محبت کو عارض ہوتا ہے حسب قول[1]

"طول فرقت سے بہت بیتابیاں کم ہوگئیں"

معلوم ہوتا ہے کہ مسن یا درشت مزاج آدمی فوراً دوست نہیں ہو جاتے ان میں بہت کم ایسا مادہ ہے جو ان کو لذت دے سکے اور کوئی آدمی ایسا نہیں ہے

[1] اکثر دوستیاں زائل ہو جاتی ہیں اگر باہم گر معاشرت نہو ۱۲ مترجم

کہ اپنے دن ایسی صحبت میں جو آنا رہ وہ ہو یا جو لذت بخش نہ ہو گذار سکے کیونکہ طبیعت آزاردہ شئے سے بہمہ وجوہ اجتناب کرتی ہے اور ایسی شئے کی آرزومند ہوتی ہے جو لذت بخش ہو۔

دوستی یا عشق اور معاشرت

اگر لوگ ایک دوسرے کی رعایت کرتے ہوں مگر ایک ساتھ نہ رہتے ہوں تو وہ خیر خواہوں کے مثل ہوتے ہیں نہ کہ دوست کیونکہ دوستی کی علامت ایک دوسرے کے ساتھ رہنے سے زیادہ نہیں ہے جو لوگ استعانت کی آرزو رکھتے ہیں وہ مدتوں اپنی حیات جمعیت کے ساتھ رہ کے بسر کرتے ہیں نہیں بلکہ نیک بخت وہ لوگ ہیں جمعیت کے ساتھ جو رہنے کی آرزو کرتے ہیں ایسے لوگوں کے لئے سب سے زیادہ عزلت گزینی نامناسب ہے لیکن وہ لوگ جو دوسروں کے لئے خوش آیند نہیں ہیں ان کا ایک ساتھ رہنا ناممکن ہے اور جن کی لذتیں یکساں ہیں اور یہی چیز معاشرتی بود و باش کی صفت ہے۔

نیکوں کی دوستی صحیح معنی سے دوستی ہے جیسا کہ اکثر کہا گیا ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے درآنحالیکہ جو چیز مطلقاً اچھی اور خوشگوار ہو وہی شئے محبوب ہے اور اسی کی خواہش کی جاتی ہے جو چیز ہر شخص کے لئے اچھی اور خوشگوار ہے وہی محبت یا عشق کا مقصود ہے اس شخص کے لئے لیکن عشق یا خواہش ایک نیک آدمی کی دوسرے کے لئے موقوف ہے ایسی نیکی یا خوشگواری پر جو معاً مطلقاً اور بطور اضافی بھی نیک ہے۔

الفت وجدان ہے اور دوستی یا عشق اخلاق۔

الفت ایک وجدانی امر کے مشابہ ہے مگر دوستی اخلاقی حالت کے مشابہ ہے کیونکہ الفت غیر ذی روح کے لئے بھی محسوس ہو سکتی ہے اور ذی روح کے لئے بھی دوستوں کی دوستی باہمی اغراض خلقی کے مفہوم کو شامل ہے اور ایسی غرض خلقی حالت کا نتیجہ ہے۔

جن سے ہم محبت کرتے ہیں انھیں کی خاطر سے ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں اور اس خواہش پر وجدان حاکم نہیں ہے بلکہ خلقی حالت ہے۔ اپنے دوست کی محبت میں بھی ہم اس چیز کو دوست رکھتے ہیں جو ہمارے لئے خوب ہے مثلاً جب کوئی نیک آدمی دوست ہو جاتا ہے تو وہ دوست کے لئے ایک نعمت ہے

اسی کے مطابق دو دوستوں سے ہر ایک اس چیز کو دوست رکھتا ہے جو اس کے لئے خوب ہے اور جس قدر نعمت اسکو پہنچتی ہے اسی قدر اس کی تلافی کرتا ہے خیر خواہی اور مسرت سے۔ کیونکہ مقولہ مشہور کے مطابق دوستی مساوات ہے۔

نیکوں کی دوستی یا عشق۔

یہ شرائط بہترین طور سے نیکوں کی دوستی یا عشق میں بایہ تحقیق کو پہنچتے ہیں درشت خو اور معمر لوگوں میں دوستی بمشکل پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ بدمزاج ہوتے ہیں اور معاشرت کے چنداں خواہشمند نہیں ہوتے کیونکہ معاشرت اور مصاحبت ہی اصل اصول ہے اور سبب دوستی کا ہوتی ہے اسی لئے جوان آدمی جلد دوستی پیدا کر لیتے ہیں اور بوڑھے نہیں کرتے کیونکہ وہ جبتک کوئی شخص ان کو مسرت نہ پہنچائے اور خوش نہ کرے دوست نہیں ہوتے اور بدمزاج بھی ایسے ہی ہوتے ہیں ایسے لوگ اگرچہ ایک دوسرے کے خیرخواہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی بھلائی چاہتے ہیں اور ایک دوسرے کی خدمت کرتے ہیں مگر درحقیقت دوست نہیں ہوتے کیونکہ وہ شرط دوستی کی یعنی مصاحبت اور معاشرت نہیں بجالاتے۔

کامل دوستی کا وجود متعدد اشخاص سے غیر ممکن ہے کیونکہ ایک شخص کا متعدد اشخاص سے عشق ایک ہی وقت میں محال ہے کیونکہ کامل محبت ایک معنی سے افراط محبت ہے اور ایسی افراط محبت کی ایک شخص کے ساتھ امر طبعی ہے۔ البتہ یہ سہل نہیں ہے کہ متعدد اشخاص ایک شخص کو بشدت مسرور کرسکیں وقت واحد میں۔ یا میں اس طرح کہ سکتا ہوں کہ کلیتہً ایک شخص کی بھلائی کرسکیں۔ دوستی کے مفہوم میں بھی تجربہ اور موانست داخل ہے جو کہ نہایت دشوار ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص ایسے پائے جائیں جو دل خوش کن ہوں۔ اس معنی سے کہ وہ نفع یا لذت بخشیں کیونکہ ایسے اشخاص بے شمار ہیں اور ان کی خدمت گزاری کے لئے زیادہ وقت درکار نہیں ہے۔

باب ہفتم

دوستی یا لذت

ایسے لوگوں میں دوستی جو کہ مبنی ہے لذت پر تقریبی مشابہت رکھتی ہے سچی دوستی سے جب کہ ہر فریق یکساں خدمتیں کرتا ہے دوسرے کی اور وہ لوگ ایک دوسرے سے خوش ہوتے ہیں یا ویسی ہی اشیا سے۔ جیسے مثلاً نوجوانوں کی دوستیوں میں کیونکہ آزادانہ طبیعت ایسی دوستیوں کا خاصہ ہے۔

دوستی نفع کی

وہ دوستی جس کا دارومدار نفع پر ہے تاجرانہ صنعت رکھتی ہے۔ خوش قسمت آدمی ایسی شئے نہیں چاہتے جو کہ نافع ہو البتہ خوشگوار کی خواہش رکھتے ہیں۔ وہ ایسے لوگ چاہتے ہیں جو ساتھ رہیں اگرچہ تھوڑے سے وقت کے لئے ہمراہی ہو ایسے لوگ رنج کو برداشت کریں۔ لیکن کوئی شخص علے الاتصال رنج کو برداشت نہیں کر سکتا۔ کوئی شخص خوبی کو بھی علے الاتصال برداشت نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خوبی اس کے لئے رنج دہ ہو۔ لہذا وہ لوگ چاہتے ہیں کہ ان کے دوست خوش کن ہوں شاید وہ یہ بھی چاہتے ہوں کہ ان کے دوست نیک ہوں۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ نیک ہوں ان کی نسبت سے اس صورت سے ان میں وہ اوصاف جمع ہوں گے جو کہ دوستوں میں ہونا چاہئیں۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگ حکومت کے محل پر اپنے دوستوں میں امتیاز کرتے ہیں بعض ان کے لئے نافع ہوتے ہیں اور بعض خوش کن۔ لیکن بعینہ وہی اشخاص عموماً نافع اور خوش کن نہیں ہوتے کیونکہ ایسے دوست ان کے مد نظر نہیں ہوتے جو نیک بھی ہوں اور دل خوش کن بھی ہوں یا جوان کو اغراض شریف کے حاصل کرنے میں

مدد دیں وہ تو ایسے لوگوں پر نظر رکھتے ہیں جو دل بہلائیں جب وہ خوش ہونا چاہیں اور کچھ ایسے لوگ جو چالاک ہوں اور ان کے احکام کو بجا لائیں۔ یہ صفتیں ایک ہی شخص میں بمشکل جمع ہوتی ہیں۔

یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیک آدمی خوشکن بھی ہوتا ہے اور نافع بھی لیکن ایسا شخص اس شخص سے دوستی نہیں کرتا جو اس سے افضل ہو۔ الّا یہ کہ یہ شخص خود اس شخص سے نیکی میں بھی افضل ہو۔ بطور دیگر ایسی کوئی مساوات نہیں ہے جو واقع ہو اس صورت میں کہ جب اس کی فضیلت نیکی میں متناسب ہو۔ اس کی کم قدری کے ساتھ کسی اور اعتبار سے۔ اس قسم کی دوستیاں بہت ہی شاذ و نادر ہوتی ہیں۔

باب ہشتم

مختلف اقسام کی دوستیاں یا عشق

دوستیاں جن کا بیان کیا گیا مبنی ہیں مساوات پر کیونکہ خدمات اور اعتقادات دو دوستوں کے ایک دوسرے کے ساتھ یکساں ہوتے ہیں یا وہ ایک شئے کا دوسری شئے سے تبادلہ کرتے ہیں مثلاً لذت کا نفع سے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ وہ دوستیاں جو مبنی ہوتی ہیں تبادلہ پر ان میں سچائی اور راستواری کم ہوتی ہے بہ نسبت اور دوستیوں کے چونکہ بعینہ ایک ہی وقت میں وہ مشابہ بھی ہیں اور غیر مشابہ بھی ایک ہی چیز سے ایسی دوستیاں کہی جا سکتی ہیں کہ دوستیاں ہیں بھی اور نہیں بھی ہیں۔ از روئے مشابہت وہ دوستیاں نظر میں آتی ہیں مثل اس دوستی کے جس کی بنا نیکی پر ہے۔ کیونکہ ایک تو لذت رکھتی ہے اور دوسری نفع اور یہ نیکی کی دوستیوں کے بھی خواص ہیں۔ مگر چونکہ نیکی کی دوستی کو تہمتوں سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور وہ دائمی ہوتی ہے۔ جبکہ اور دوستیاں فوراً متغیر ہو جاتی ہیں اور ان دوستیوں میں اور بھی تفاوت ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عدم مشابہت نیکی کی دوستی کے ساتھ انکو ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ دوستیاں نہیں معلوم ہوتیں۔

ایک اور قسم کی دوستی ہے یا عشق جو افضلیت پر مبنی ہے مثلاً باپ کی دوستی یا عشق بیٹے کے ساتھ یا اور کسی بزرگ کی دوستی اپنے خورد کے ساتھ یا شوہر کی دوستی زوجہ کے ساتھ یا بادشاہ کی دوستی اپنی رعایا کے ساتھ۔ یہ دوستیاں مختلف اقسام کی ہیں۔ کیونکہ دوستی والدین کی اولاد کے ساتھ ویسی ہی نہیں ہے جیسے بادشاہوں کی دوستی رعایا کے ساتھ اور نہ دوستی یا عشق باپ کا بیٹے کے ساتھ ویسا ہے جیسے

مساوات کی دوستی
دوستی تبادلہ کی

دوستی افضلیت یا
عدم افضلیت کی
یعنی دوستی اعلیٰ
اور ادنیٰ کی

بیٹے کی دوستی باپ کے ساتھ نہ دوستی شوہر کی زوجہ کے ساتھ ویسی ہے جیسے زوجہ کی دوستی شوہر کے ساتھ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں ایک مختلف خوبی ہے اور مختلف فعل ہے اور محرکات بھی مختلف ہیں لہذا الفتیں اور دوستیاں بھی مختلف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان دوستیوں میں وہ خدمتیں جو ایک فریق دوسرے کے لئے بجا لاتا ہے ان میں اختلاف ہے اور نہ یہ توقع درست ہے کہ وہ خدمتیں یکساں ہوں مگر جب اولاد اپنے اسباب وجود (والدین) کی ایسی خدمت بجا لائے جو اس کے لئے سزاوار ہے اور والدین بچوں کی ایسی خدمت کریں جو ان کے لئے زیبا ہے پس ایسی دوستیاں پائدار اور نیک ہیں۔

کل ایسی دوستیوں میں جو افضلیت کے اصول پر مبنی ہیں چاہیئے کہ الفت متناسب ہو افضلیت کے ساتھ یعنی بہتر یا زیادہ نافع فریق یا جو کوئی افضل ہو اس کو زیادہ الفت کا حصہ پہنچے جتنی کہ وہ کرتا ہے کیونکہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ الفت متناسب ہو لیاقت سے تو ایک قسم کی مساوات قائم ہو سکتی ہے اور یہ مساوات دوستی کی شرط ہے۔

باب نہم

مساوات عدالت میں اور دوستی یا عشق میں

لیکن یہ صورت بظاہر اس مساوات کی نہیں ہے جو عدالت میں ہو بمقابلہ اس مساوات کے جو دوستی میں ہو۔ عدالت میں یہ متناسب مساوات ہے جو کہ پہلی تجویز ہے اور مقداری مساوات دوسری ہے لیکن دوستی میں مقداری مساوات اول ہے اور متناسب دوسری ہے۔ یہ صورت صاف نظر آتی ہے جبکہ بہت بڑا فرق ہو درمیان دو شخصوں کے باعتبار نیکی بدی کے تونگری یا کسی اور بات میں۔ کیونکہ جن لوگوں میں فرق عظیم ہو ان میں دوستی موقوف ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ بے تکلف بھی دوست نہیں ہوتے۔ یہ صورت اور جگہ ایسی واضح نہیں ہوتی جیسی دیوتاؤں میں ہوتی ہے کیونکہ دیوتا بہت افضلیت رکھتے ہیں جملہ خوبیوں میں۔ بادشاہوں میں بھی یہ صورت واضح ہے۔ کیونکہ جو لوگ ان سے بہت ہی کم رتبہ ہیں وہ ان سے دوستی کی توقع نہیں رکھ سکتے اسی طرح جو لوگ بالکل ہیچ و پوچ ہیں وہ بہترین اور دانشمند ترین انسانوں کے دوست نہیں ہو سکتے۔ بلاشک ان صورتوں میں غیر ممکن ہے کہ یہ بتایا جائے کہ دوستی کس درجہ تک پہنچیگی۔ اس میں بہت سی تفریقیں ہوں گی اور پھر بھی جاری رہیگی اور جہاں کہیں ایسا فرق ہے جیسے خدا اور آدمی وہاں دوستی بالکل متروک ہو گی۔

اس واقعہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ صحیح ہے کہ دوست فی الحقیقت اپنے دوستوں کے لئے سب سے زیادہ خوبی چاہتے ہیں مثلاً دوست چاہتے ہیں کہ ان کے دوست خدائی کے مرتبہ پہ پہنچ جائیں کیونکہ اس صورت میں بحیثیت

دوست کے ان کو گم کردیں گے لہذا خوبیاں بھی گم ہو جائیں گی چونکہ دوستوں میں وہ موجود ہیں -

جب یہ معاملہ ہے اب جو کچھ کہا گیا ہے وہ درست ہے کہ دوست اپنے دوست کی بھلائی چاہتا ہے - دوست کی خاطر سے یہ ضرور ہوگا کہ دوست ایسا ہی رہے جیسا وہ ہے - وہ چاہیگا کہ اس کے دوست کو ایک انسان کی حیثیت سے بہتر سے بہتر بھلائی پہنچے - لیکن شاید وہ یہ نہ چاہیگا کہ اس کو ہر ایک بھلائی اس اعلےٰ مفہوم سے نصیب ہو جس کی خود اپنے لئے ہر شخص آرزو کرتا ہے -

معلوم ہوتا ہے کہ حرص یہ چاہتی ہے کہ اس سے لوگ محبت کریں نہ یہ کہ وہ اوروں سے محبت کرے - یہی سبب ہے کہ اکثر لوگ خوشامدیوں کو دوست رکھتے ہیں - کیونکہ خوشامدی ادنےٰ درجہ کا دوست ہوتا ہے یا دوستی کا مدعی ہوتا ہے اور وہ زیادہ محبت دوسروں سے کرنا چاہتا ہے بہ نسبت اس کے کہ خود اس سے کی جائے - مگر محبت کیا جانا عزت کئے جانے کے قریب تر ہے اور عزت عموماً سب کو مطلوب ہے - عزت کو لوگ عزت ہی کے لئے نہیں چاہتے بلکہ اس کی خواہش بطور عرضی ہے - امید ہی وہ چیز ہے کہ بڑے رتبے والے جب اکثر لوگوں کی عزت کرتے ہیں تو اس سے خوش ہوتے ہیں کیونکہ ان کو یہ خیال ہے کہ جو ان کے مطلوبات ہیں وہ ان کو ان سے حاصل ہوں گے لہذا وہ اس عزت کو آئندہ کی کامیابی کا نشان سمجھ کے خوش ہوتے ہیں - مگر جو لوگ عزت کے خواستگار ہیں ان لوگوں سے جن کی سیرت اعلےٰ درجہ کی ہے اور ان کی معلومات وسیع ہے یہ چاہتے ہیں کہ ان کو ان کے اوپر جو اعتماد ہے اس کی تصدیق ہو جائے لہذا وہ اس سے خوش ہوتے ہیں وہ لوگ ایک اعتبار سے اپنی ہی خوبیوں سے خوش ہوتے ہیں کیونکہ ان کو اس رائے پر جو ان کے بارے میں قائم کی گئی ہے اس پر بھروسہ ہے لیکن جو لوگ محبت کئے جانے سے اپنی ہی خاطر سے خوش ہوتے ہیں .. اس سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ محبت کیا جانا بہتر ہے - عزت کئے جانے سے اور یہ کہ دوستی یا عشق بالذات مطلوب ہے -

باب ہشتم

محبت کرنا بہ نسبت محبت کئے جانے کے اصل شئے ہے دوستی کے لئے

دوستی بظاہر محبت کرنا ہے نہ کہ محبت کیا جانا۔ یہ اس طرح واضح ہوگا کہ ماؤں کو محبت کرنے سے کیسی خوشی ہوتی ہے مائیں بعض اوقات اپنے بچے دوسروں کو تربیت کے لئے دے دیتی ہیں اگرچہ وہ ان کو جانتی ہیں اور ان سے محبت کرتی ہیں مگر ان سے اس محبت کا معاوضہ نہیں چاہتیں اگر محبت کرنا اور محبت کیا جانا دونوں غیر ممکن ہوں لیکن وہ راضی معلوم ہوتی ہیں صرف یہ دیکھ کے کہ ان کے بچے اچھی طرح سے ہیں اور ان سے محبت کرتی ہیں اگرچہ بچے بوجہ اپنی ناواقفی کے ان کی کوئی خدمت نہیں کرتے جو ماں کے حق میں لازم ہے۔

دوستی محبت کرنا ہے نہ کہ محبت کیا جانا اور جو لوگ اپنے دوستوں کے شائق ہیں ان کی ستائش کی جاتی ہے۔ ایک معنی سے محبت کرنا دوستی کی فضیلت ہے لہذا جہاں محبت واجبی تناسب سے ہوتی ہے وہ لوگ دوامی دوست ہیں۔ اور ان کی دوستی مستقل ہوتی ہے۔

اسی طریق سے جہاں لوگوں میں مساوات نہ ہو وہ بھی دوست ہوسکتے ہیں کیونکہ ان میں مساوات ہو جائے گی۔ مگر مساوات اور مشابہت سے دوستی پیدا ہوتی ہے خصوصاً مشابہت نیکوں کی کیونکہ وہ اپنی ذات سے تلون سے مبرا ہیں ان میں تلون ہوتا ہی نہیں گرچہ یہ تلون بانسبت ایک دوسرے کے ہو نہ وہ

چاہتے ہیں کہ دوسرے خطا کریں نہ خود خطا کرتے ہیں دوسروں کے خوش کرنے کے لئے - بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ خطا کاری کے مانع ہوتے ہیں - کیونکہ نیک نہ خود خطا کرتے ہیں نہ اپنے دوستوں کو اس کی اجازت دیتے ہیں -

مگر بدکار دوستوں میں استواری نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنے ہی سے نہیں رہتے اور اگر وہ دوست بھی ہوتے ہیں تو برائے چندے اس تشفی کی وجہ سے جو ایک کو دوسرے کی بدی سے بہم پہنچتی ہے -

لیکن اگر لوگ نافع اور خوشکن ہوں ایک دوسرے کے لئے تو وہ نسبتاً مدت تک دوست رہتے ہیں یعنی وہ اس وقت تک دوست رہتے ہیں جب تک ایک دوسرے کو لذت بخشتے ہیں یا مدد دیتے ہیں -

جو دوستی منفعت پر مبنی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب سے بڑھکے ایک امتزاج اضداد کا ہے - مثلاً ایسی دوستی جو درمیان ایک مفلس اور ایک تونگر کے ہو یا درمیان ایک جاہل اور ایک عالم متبحر کے ہو کیونکہ ایک شخص کو کسی چیز کی احتیاج ہو تو اس کی یہ احتیاج اس کی موجب ہوتی ہے کہ وہ بھی دوسرے کو بطور تبادلہ کے کچھ دے - شاید اس میں عاشق او رمعشوق بھی داخل ہیں یا ایک خوبصورت اور ایک بدصورت اسی قسم کی دوستی میں داخل ہیں - یہی وجہ ہے کہ عاشق بعض اوقات لغو بنجاتے ہیں یعنی وہ یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ جس قدر کسی کو چاہتے ہیں اسی قدر دوسرے بھی ان کو چاہیں یہ توقع اس صورت میں معقول ہوتی کہ وہ ویسے ہی قابل چاہنے کے ہوتے جیسے دوسرے ہیں اور جب کہ ان میں کوئی خوبی نہیں ہے تو یہ توقع مہمل ہے - ہمیں یہ نظر نہیں آتا کہ ایک مقابل دوسرے کا بالذات طالب نہیں ہے - بلکہ بالعرض جس کا یہ درحقیقت آرزومند ہے وہ اوسط ہے کیونکہ اوسط خوب ہے - مثلاً جو چیز خشک ہے اس کے لئے یہ خوبی نہیں ہے کہ وہ تر ہو جائے بلکہ اوسط کے درجے پر پہنچنا اور یہی حال گرم وغیرہ کا ہے -

تاہم ہم ان سوالات کو ترک کئے دیتے ہیں چونکہ وہ کم و بیش ہمارے موجودہ مقصد سے اجنبیت رکھتے ہیں -

باب یازدہم

دوستی یا عشق اور عدالت

معلوم ہوتا ہے کہ دوستی اور عدالت کے موقعے اور محل یکساں ہیں جیساکہ آغاز بحث میں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ہر صحبت میں کسی نہ کسی قسم کی عدالت شامل ہوتی ہے اور دوستی میں بھی ایسا ہی ہے۔ بہرطور ہمارے ساتھ کے ملاح ہوں یا سپاہی ہوں یا کسی جرگہ اور زمرہ میں ہم داخل ہوں دوست ہی کہہ کے یاد کرتے ہیں۔ دوستی بھی صحبت کی سی وسعت رکھتی ہے اور یہی حال عدالت کا ہے مثل مشہور ہے "دوستوں کا مال آپس کا مال ہے" صحیح ہے کیونکہ دوستی موقوف ہے صحبت (میل ملاپ) پر۔

بھائیوں اور ساتھیوں میں کل چیزیں مشترک ہوتی ہیں اور لوگوں میں خاص خاص چیزیں مشترک ہوتی ہیں۔ کسی میں زیادہ کسی میں کم کیونکہ بعض دوستیاں دوسری دوستیوں سے بڑھ جاتی ہیں۔ عدالت کی بھی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ والدین کا تعلق اولاد سے ویسا نہیں ہوتا جیسا بھائیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا ہے۔ یا ساتھیوں کا یا ایک شہر کے رہنے والوں کا ایک دوسرے کے ساتھ اور یہی حال اور دوستیوں کا ہے۔ ناانصافی بھی بالنسبت ان سب طبقات کے نئی نئی صورتیں پیدا کرتی ہے۔

اس کی صورت بدتر ہو جاتی ہے جب ایسے دوستوں پر اس کا اثر ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے قریب تر ہوں۔ مثلاً یہ زیادہ خطرناک ہے کہ ایک ساتھی کو روپیہ کے معاملے میں فریب دیا جاوے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک

شہر کا رہنے والا دوسرے کو فریب دے - یا بھائی کو مدد دینے کا انکار کیا جائے بہ نسبت ایک اجنبی کے یا باپ کو ماریں بہ نسبت اور کسی شخص کے -

عدالت کا نمو بھی طبعاً اسی طرح ہوتا ہے جس طرح دوستی کا ہوتا ہے کیونکہ ان کا حیز ایک ہی ہے اور ان کی وسعت بھی برابر ہے -

سیاسی صحبت

تمام صحبتیں (یا جماعتیں)، گویا کہ سیاسی جماعت کے اجزا ہیں - کیونکہ جب لوگ ایک ساتھ سفر کرتے ہیں تو اس کا مقصد باہمی فائدہ اور ایسی چیز کا حصول ہوتا ہے جو زندگی کے لئے مطلوب ہو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غرض وہ محرک ہے جس محرک سے سیاسی جماعت ابتداً بنی ہے اور جس پر قائم ہے کیونکہ یہی خوبی مقنن کو مدنظر ہوتی ہے اور یہ لوگ جماعت کے اغراض کو عادلانہ کہتے ہیں -

مختلف دوستیاں مطابق مختلف صحبتوں کے - مختلف دوستیاں مطابق مخاص جماعتوں کے

پس جملہ جماعتیں کسی خاص غرض یا کامیابی کا قصد کرتی ہیں - مثلاً ملاح کامیاب دریائی سفر کا قصد کرتے ہیں تاکہ حصول زر ہو یا اسی قبیل کی کوئی اور شے سپاہی کسی فوج میں تاکہ فوج کشی میں کامیابی ہو خواہ مال غنیمت ہاتھ آئے یا فتح ہو یا تسخیر کسی شہر کی جوان کا مقصود ہو اور یہی صورت تقریباً ارکان قبیلہ یا شہریت کی ہے - یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض جماعتیں لذت کی بنیاد پر بنائی جاتی ہیں یا جب کوئی صحبت واسطے سیر و تماشہ کے ترتیب دیں یا ایک دوسرے کے ساتھ خورد و نوشؔ کی صحبت قرار دیں کیونکہ اس کا مقصد ایثار ہوتا ہے اور لطف صحبت - مگر یہ جملہ صحبتیں سیاسی جمعیت کی تابع ہیں کیونکہ سیاسی جماعت کا مقصد وقتی اور سریع الزوال نہیں ہوتا بلکہ زندگی بھر کے لئے - ان قربانیوں اور جلسوں میں جو متعلق قربانیوں کے برپا کرتے ہیں اور اس سے دیوتاؤں کی تعظیم مدنظر ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی خود بھی مسرت اور خوشی سے حظ وافر اٹھا لیتے ہیں - کیونکہ ایسا ظاہر

عہ وہ جلسے جس میں بعض ارکان یا سب شریک ہو کے اقسام طعام مہیا کرتے ہیں جس کو انگریزی میں پکنک (Picnic) کہتے ہیں - ۱۲ مترجم

لہ یونان کے جلسے مذہبی رنگ میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے جیسے مسلمانوں میں عیدیں جس میں مذہبی حسنات اور لذت دونوں کی آمیزش ہوتی ہے ۱۲ مترجم -

ہوتا ہے کہ قدیم نذرونیاز اس وقت واقع ہوتی ہے جب درختوں کے میوے فراہم ہوتے ہیں مثلاً کسی میوے کے نئے کرنے کی خوشی کیونکہ یہ موسم شادمانی اور فارغ البالی کا ہوا کرتا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سب صحبتیں سیاسی جمعیت کے اجزا ہیں اور مناسب دوستیاں مطابق ایسی صحبتوں کے ہوتی ہیں۔

باب دوازدہم
تین قسم کا انتظام ریاست

تین قسم کا دستور مملکت ہوتا ہے اور اسی تعداد سے خرابیاں ان دستوروں کی ہیں۔ دستورات سے ایک بادشاہی ہے دوسرے حکومت شرفا تیسرا دستور موقوف ہے ملکیت کی حیثیت پر جس کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دستور دولت کہیں لیکن اس کو دستور ایک خاص مفہوم سے کہتے ہیں ان میں سے بادشاہی سب سے بہتر ہے اور دستور دولت وعزت سب سے ادون ہے۔

بادشاہی کی خرابی جابری کہی جاتی ہے دونوں شخصی حکومتیں ہیں لیکن دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جابر کو اپنے اغراض سے مطلب ہوتا ہے اور بادشاہی کو رعایا کے اغراض سے کیونکہ وہ بادشاہ بادشاہ نہیں ہے جو باوصفیکہ مہارت کامل رکھتا ہو اور اپنی رعایا سے افضل ہو جملہ فضائل میں اگر وہ ایسا ہو تو پھر اسکو کسی بات کی احتیاج نہوگی۔ اسی لیے اس کو اپنے ذاتی اغراض سے مطلب نہوگا بلکہ رعایا کے اغراض سے کیونکہ اگر وہ اس صفت کا بادشاہ نہوگا تو وہ ایسا بادشاہ ہوگا جو محض قرعہ اندازی[1] سے کامیاب ہوگیا (نہ بلحاظ قابلیت وافضلیت)

بادشاہی کے مقابل جباریت ہے کیونکہ اس دستور میں صرف جابر کے اغراض کا لحاظ کیا جاتا ہے (یہ تو صاف ظاہر ہے کہ بادشاہی بہترین صورت فرمانروائی

[1] یونان میں اکثر عہدے بذریعہ بلیٹ کے طے ہوتے تھے مادر بادشاہ کے جو صاحب استحقاق ہوتا تھا ۔ مترجم ۔

کی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ یہ واضح ہے کہ جباریت سب سے بدتر ہے کیونکہ بہترین کے مقابل بدترین ہی ہوتا ہے۔

دستور کا انقلاب بادشاہی سے جباری میں ہوتا ہے۔ کیونکہ جباریت بری صورت شخصی حکومت کی ہے۔ لہذا برا بادشاہ جبار ہو جاتا ہے۔

انقلاب دستورات بادشاہی وجباری حکومت شرفا وحکومت اشخاص چند۔

حکومت شرفا کے انقلاب سے حکومت اشخاص پیدا ہوتی ہے اسکا باعث فرمانروا طبقہ کا قصور ہے کیونکہ وہ سیاسی عزتوں کی عمدہ تقسیم نہیں کرتے۔ کُل یا تقریباً کُل خوبیاں اپنی ذات کے لئے محفوظ کر لیتے ہیں۔ اور عہدہ ہائے سرکاری ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں باقی رکھتے ہیں جو دولت کی بیضابطگی سے پردے کار آگئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ چند ہی اشخاص کو عہدہ ملتا ہے اور وہ لوگ نیک نہیں ہوتے بلکہ شریر اور مفسد ہوتے ہیں۔

حکومت ملکیت وجمہوریت۔

حکومت باعتبار ملکیت بدل کے جمہوریت ہو جاتی ہے کیونکہ حدود ملے ہوئے ہوتے ہیں کیونکہ حکومت دولتی کا یہ دعوے ہوتا ہے کہ وہ جمہوریت کی صفت رکھتی ہے اور جو لوگ ملکیتی حیثیت رکھتے ہیں وہ حکومت دوستی میں مساوی درجہ رکھتے ہیں۔

جملہ انقلابات کے اعتبار سے جمہوریت میں بہت کم خرابی ہے کیونکہ وہ دستور سے بہت ہی تھوڑا فرق رکھتی ہے۔

کچھ ایسے طریقے ہیں جس سے دستورات بہت سہولت سے منقلب ہو جاتے ہیں کیونکہ ان انقلابات میں شدت بہت خفیف ہوتی ہے۔

منزلی جمعیت (۱) باپ اور اولاد

نمونوں کا دریافت کرنا ممکن ہے یوں کہنا چاہیئے کہ تمثالیں ان دستورات کی خانہ داری سے ہیں۔ کیونکہ اجتماع باپ کا اولاد کے ساتھ صورت بادشاہی کی اختیار کرتا ہے کیونکہ باپ اپنی اولاد کی نگہداشت کرتا ہے اسی نگہداشت کے لحاظ سے ہومر زیوس (مشتری) کو باپ کہتا ہے کیونکہ بادشاہی کا مفہوم والدین کی فرمانفرمائی ہے۔ مگر فارس میں باپ کی حکومت ظالمانہ ہوتی ہے کیونکہ والدین اپنی اولاد کو لونڈی غلام سمجھتے ہیں آقا اور غلام کا اجتماع بھی جباری ہے کیونکہ اس

(۲) آقا اور غلام

اجتماع کا مقصد آقا کے اغراض کا پورا ہونا ہے۔ حکومت آقا اور غلام کی ایک

جائز صورت[1] جباریت کی ہے۔ مگر حکومت باپ کی خارس میں ایک انقلابی خراب صورت ہے۔ کیونکہ ہر قوم کو ایک مختلف صورت حکومت کی مطلوب ہوتی ہے۔

شوہر و زوجہ

اجتماع شوہر و زوجہ کا بظاہر شرفائی ہے کیونکہ شوہر کی حکومت قابلیت پر موقوف ہے اور اسکا محل مناسب ہے جو چیز زوجہ سے بطور مناسب تعلق رکھتی ہے شوہر اس کو بخش دیتا ہے اگر شوہر ہی ہر چیز کا مالک ہو تو اس کی صورت حکومت اشخاص متعددہ کی ہو جاتی ہے۔ یہ حکومت شوہر کی ظالمانہ ہے اور اس کی قابلیت کے منافی ہے۔

بعض اوقات زوجہ حکومت کرتی ہے گویا اس کو حق وراثت مالکانہ حاصل ہے۔ یہ حکومت لیاقت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ دولت یا قوت پر موقوف ہے مثل حکومت اشخاص متعددہ۔

بھائی اور بہن

بھائیوں کی جمعیت حکومت دولتی کے مشابہ ہے کیونکہ یہ سب برابر کے ہوتے ہیں البتہ سن کے تفاوت سے کچھ امتیاز ہوتا ہے۔ لہذا اگر سن کا تفاوت بہت زیادہ ہو تو برادرانہ جمعیت باقی نہیں رہتی۔

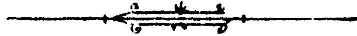
جمہوریت ایسے خاندان میں پائی جاتی ہے جہاں کوئی حاکم نہیں ہوتا ہر شخص دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا جہاں رئیس خاندان کمزور ہوا اور ہر شخص کا جو جی چاہے وہ کر سکتا ہو۔

---

[1] ارسطو کے نزدیک غلام بالطبع تابع آقا کے ہوتے ہیں۔ گویا کہ یہ تابعیت اور متبوعیت خدا کی طرف سے ہے ۱۲ مترجم۔

باب سیزدہم

دوستیاں مناسب ہیں جزوی دستورات کے لئے



بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوستی یا عشق جوان چند دستورات سے ہر ایک کیلئے مناسب ہے اسی قدر جیسے عدالت ہر ایک کے لئے مناسب ہے۔

دوستی یا عشق بادشاہ کا رعایا کے ساتھ صورت افضلیت کی بخشش میں پیدا کرتا ہے وہ اپنی رعایا کے ساتھ نیک سلوک کرتا ہے کیونکہ وہ نیک ہے اور ان کا خیر خواہ ہوتا ہے جیسے چرواہا اپنے گلے کا بہبود خواہ ہوتا ہے اسی سے ہومر نے اغامنن کو دگل (رعایا) کا چوپان کہا ہے۔

باپ کی محبت اولاد کے لئے اسی کی صفت سے مشابہ ہے اگرچہ خیرات کی مقدار میں تفاوت ہے۔ کیونکہ باپ اپنی اولاد کے وجود کا موجب ہے یہ جملہ بخششوں سے بڑھی ہوئی بخشش معلوم ہوتی ہے اسی طرح اولاد کی پرورش اور تعلیم۔ اور یہی بخشش اجداد سے بھی منسوب ہوتی ہیں اور یہ قدرتی قانون ہے کہ باپ اپنی اولاد پر حکومت کرے اور اجداد اپنی آل پر اور بادشاہ اپنی رعایا پر۔

دوستی افضلیت کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے لہذا والدین سے صرف محبت نہیں کی جاتی بلکہ عظمت کی جاتی ہے کیونکہ وہ افضل ہیں (اولاد سے)۔ ان صورتوں میں عدالت عینیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ متناسب سلوک پر کیونکہ دوستی میں ایسا بھی ہوتا ہے۔

دوستی یا عشق شوہر اور زوجہ کا ایسا ہی ہے جیسے شرفا کی حکومت میں ہوتا ہے کیونکہ یہ موقوف ہے نیکی پر۔ جو فریق بہتر ہوتا ہے اس کو زیادہ بھلائی پہنچتی ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جسکا وہ سزاوار ہے مرد ہو یا عورت اور یہ بعینہ آئین عدالت ہے۔

دوستی بھائیوں کی مثل جوڑی داروں[1] کی دوستی کے ہے کیونکہ وہ برابر والے ہوتے ہیں

---

[1] جوڑی دار سنانہ ناش کو کہتے ہیں برابر کے سپاہی یا عہدہ دار جوڑی دار کہے جاتے ہیں۔ ۱۲ مترجم۔

اور ہم عمر بھی اور جب ایسا ہو تو یہ لوگ خیالات اور خصائل میں ایک دوسرے کے مثل ہوں گے۔ ہم اس دوستی کو اس دوستی یا محبت کے ساتھ مقابل کر سکتے ہیں جو کہ خاصہ دولتی حکومت کا ہے کیونکہ دولتی حکومت میں ایک ہی شہر کے رہنے والے مساوات اور نیکی کا دعویٰ کرتے ہیں اسی لئے وہ باری باری سے عہدہ پر فائز ہوتے ہیں مساوات کے اصول پر لہٰذا ان کی دوستی ایک ہی قانون کے تابع ہوتی ہے۔

مگر دستورات کی انقلابی صورت میں عدالت زیادہ نہیں چلتی اور نہ یہ دوستیاں اور کہیں اس کا میدان ایسا تنگ نہیں ہے جتنا ان میں سب سے بدتر کا۔ جباریت میں دوستی نہیں پائی جاتی یا بمشکل پائی جاتی ہے کیونکہ جہاں حاکم اور محکوم میں کوئی امر مشترک نہ ہو وہاں ان کے درمیان دوستی نہیں ہو سکتی پس وہاں عدالت بھی نہ ہوگی۔ یہ تعلق ایسا ہوتا ہے جیسے صناع کو اپنے آلہ کار سے ہوتا ہے یا جیسا نفس کو جسم سے ہوتا ہے یا جیسے آقا کو اپنے غلام سے ہوتا ہے اگرچہ یہ سب ان لوگوں سے فائدہ حاصل کرتے ہیں جو ان کو کام میں لاتے ہیں مگر ان کے درمیان دوستی یا عدالت کا امکان نہیں ہے ایسے تعلق میں جیسا کہ ہم کو غیر ذی روح اشیا سے ہو یا جیسا تعلق ہم کو گھوڑے یا بیل سے یا غلام سے غلام کی حیثیت سے۔ کیونکہ کوئی امر درمیان آقا اور اس کے غلام کے مشترک نہیں ہوتا۔ غلام گویا ایک بے جان آلہ ہے اور آلہ ایک بیجان غلام ہے۔ لہٰذا غیر ممکن ہے کہ غلام سے غلام کی حیثیت سے دوستی ہو نہ اس صورت میں کہ غلام سے بحیثیت ایک انسان کے دوستی ہو کیونکہ ایسی صورت میں عدالت کا امکان ہے درمیان ہر شخص کے اور کسی دوسرے شخص کے ایسا انسان جس میں صلاحیت شرکت کی ہو قانون یا معاہدہ میں لہٰذا دوستی میں بھی اس حد تک جس حد تک کہ وہ انسان ہے۔

پس دوستیاں اور عدالت جباریتوں کی بہت خفیف طور سے موجود ہیں اور ان کا میدان تنگ ہے ان کا میدان جمہوریتوں میں بہت کشادہ ہے یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ اشخاص مساوی ہوں اور ان میں شرکت بہت کچھ ہو

باب چہاردہم

محبت اصل ہے دوستی یا عشق کی خاص دوستی یا عشق عزیز اور ساتھیوں کا

دوستی بالکلیہ جیساکہ مذکور ہوا جماعت پر دلالت کرتی ہے۔ تاہم دوستی میں عزیز کا اور ساتھی کا امتیاز مناسب ہے اور دوستیوں سے۔ دوستیاں ہم شہریوں کی اور اہل قبیلہ کی جوڑی دار ملاحوں وغیرہ کی زیادہ تر مشابہت رکھتی ہیں دوستیوں سے ہم صحبتوں کی کیونکہ وہ مبنی ہے ایک طور سے پیمان پر ہم مہمان نوازی کی دوستی کو اسی کے مرتبہ پر رکھتے ہیں۔

دوستی عزیز کی بھی مختلف اقسام کی معلوم ہوتی ہے لیکن موقوف ہے دوستی یا عشق پر والدین کے اپنی اولاد کے ساتھ اس لئے کہ اپنی اولاد کی الفت محسوس ہوتی ہے کیونکہ اولاد انہی کے اجزا ہیں اور اولاد کی الفت والدین کے لئے کیونکہ وہ مبدأ وجود ہیں۔ مگر ماں باپ اپنی اولاد کو زیادہ سمجھتے ہیں بہ نسبت لڑکے بالوں کے کہ وہ ان سے پیدا ہوئے ہیں اور موجب دوسرے کے وجود کا زیادہ تر اتحاد رکھتا ہے اپنے لڑکے بالوں سے بہ نسبت لڑکے بالوں کے اپنے پیدا کرنیوالے کے ساتھ کیونکہ جو کسی شخص سے پیدا ہوا ہے وہ اس کے ملک ہے جس سے پیدا ہوا ہے جیسے دانت یا بال وغیرہ اپنے مالک سے۔ لیکن وہ جس سے کوئی چیز پیدا ہوئی ہے وہ اس چیز کی ملک نہیں ہے یا اس درجہ پر نہیں ہے وقت کے اعتبار سے بھی فرق ہے کیونکہ والدین اپنے بچوں کو اسی وقت سے

چاہتے ہیں جب وہ پیدا ہوئے اور اولاد اپنے والدین سے اس وقت تک محبت نہیں کرتی جبتک کہ سالہاے دراز نہ گزریں اور وہ اپنے سن تمیز کو نہ پہنچیں ان امور سے یہ بداہتہً ظاہر ہے کہ کیوں مائیں اپنے بچوں سے زیادہ محبت رکھتی ہیں بہ نسبت باپوں کے۔

ماں باپ بچوں سے ویسی ہی محبت رکھتے ہیں جیسے اپنے ساتھ کیونکہ لڑکے بالے مثل وجود ثانی کے ہیں۔ دوسرے اس معنی سے کہ وہ ان سے علیحدہ ہوتے ہیں اور بچے ماں باپ کو اس لئے چاہتے ہیں کہ وہ ان سے پیدا ہوئے ہیں اور بھائی ایک دوسرے سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ وہ ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہوئے ہیں۔ کیونکہ عینیت بچوں کی ماں باپ کیساتھ پیدا کرتی ہے اسی عینیت کو جو مابین خود بچوں کے ہے۔ اس لئے ہم ایسے کلمات کہتے ہیں "ایک ہی خون" "ایک ہی نسل" وغیرہ جب ہم بھائی بہنوں کا ذکر کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ ایک مفہوم سے ایک ہی ہیں اگرچہ جداگانہ ہستیاں ہیں۔ اس سے بھی دوستی کو بڑی مدد پہنچتی ہے کہ ایک ساتھ تربیت پائیں اور ہم عمر ہوں کیونکہ دو ہم عمروں میں موافقت ہوتی ہے مشہور مثل ہے۔ اور یاران ہمراز ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ اسی لئے دوستی بھائیوں کی مثل دوستی رفیقوں[1] کے ہوتی ہے مگر چچازاد ماموں زاد وغیرہ اور عزیز و اقربا وہ۔ رشتہ اتحاد رکھتے ہیں جو ایک نسل میں ہونا چاہئے کیونکہ پیدا وا حد ہے ایسے عزیزوں میں کم و بیش اتحاد ہوتا ہے باعتبار قرابت مورث اعلیٰ کے۔

دوستی بچوں کی ماں باپ سے یا انسانوں کو خدا سے وہ دوستی ہے جو کہ ادنے اکو اعلیٰ کے ساتھ ہوتی ہے یہ دوستی باعتبار نیکی اور عظمت کے ہے کیونکہ ماں باپ موجب ہیں اور ان سے نعمت کثیر پہنچتی ہے بچوں کو کیونکہ انھی کی برکت سے ان کی ہستی اور پرورش اور تربیت ہوتی رہی جس دن سے وہ پیدا ہوئے اس دوستی میں بڑی مسرت اور نفع ہے بہ نسبت غیروں کی دوستی کے کیونکہ

---

[1] اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رفاقت کو یونانی زندگی میں کسقدر دخل تھا کہ بھائیوں کی محبت اس کے مماثل قرار دی گئی ہے ۱۲ مترجم۔

بچوں کی زندگی میں والدین کی شرکت ہے ۔
خواص دوستی کے بھائیوں میں اور ساتھیوں میں یکساں ہیں ۔ اس دوستی میں بہت کچھ ترقی ہو جاتی ہے جبکہ بھائی نیک ہوں ۔ لیکن مشابہت اس کا اصل اصول ہے ۔ چونکہ بھائی ہونے کا رشتۂ تعلق بہ نسبت ساتھیوں کے بہت بڑھا ہوا ہے اور طبعاً ایک دوسرے سے محبت رکھتے ہوئے جب سے پیدا ہوئے اور چونکہ جو لوگ ایک نسل کے ہوتے ہیں ان کے خصائل اور عادات مماثل ہوتے ہیں اور ان کی تربیت ایک ساتھ ہوتی ہے اور یکساں تعلیم پاتے ہیں اور وقت سے بڑھا ہوا کوئی معیار ایسا مضبوط اور یقینی نہیں ہوتا ۔
عناصر محبت کے درمیان دوسرے رشتہ داروں کے متناسب ہوتے ہیں باعتبار قرابت کے ۔

شوہر و زوجہ کی محبت

مگر محبت شوہر و زوجہ کی موافق قانون فطرت کے ہے کیونکہ آدمی کا طبیعی میلان معاہدۂ تزویج کی جانب زیادہ تر ہے بہ نسبت اس کے کہ ریاست پیدا کرے چونکہ منزل مقدم ہے ریاست پر اور زیادہ ضروری ہے بہ نسبت ریاست کے اور بچوں کو پیدا کرنا بہت عام وظیفہ ہے حیوانات کا اور جانوروں میں یہ حد ہے ان کے اجتماع کی لیکن انسانوں کا اجتماع صرف بچے پیدا کرنے کو نہیں ہے بلکہ زندگی کے دوسرے مقاصد کے لئے جیسے ہی مرد اور عورت متحد ہوتے ہیں تقسیم افعال موجود ہو جاتی ہے ۔ بعض افعال مناسب ہوتے ہیں شوہر کے لئے اور بعض زوجہ کے لئے ۔ لہٰذا وہ ایک دوسرے کی حاجات کو پورا کرتے ہیں ہر ایک اپنا خاص حق ہر ایک اپنے خداداد وصف سے خاندان کو فائدہ پہنچاتا ہے ۔ اسی لئے نفع اور لذت ایک ہی طور سے اس دوستی میں پائے جاتے ہیں ۔ لیکن اس کی بنیاد بھی نیکی ہی ہے اگر شوہر و زوجہ نیک ہیں کیونکہ ہر ایک کی خاص نیکی (فضیلت) رکھتا ہے اور دونوں کو نیکی سے مسرت ہوتی ہے ۔
یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شوہر و زوجہ کی محبت میں بچے پیوند الفت ہیں لہٰذا ایسی شادیاں جہاں اولاد نہو نہایت سہولت سے فسخ ہو جاتی ہیں کیونکہ بچے

والدین کے لئے باعث برکت ہوتے ہیں اور ایسی ایسی جماعت جو کہ غرض کو شامل ہو دونوں میں رشتۂ اتحاد ہوتا ہے۔

یہ سوال کہ شوہر و زوجہ اور دوست عموماً کیونکر ایک دوسرے کے ساتھ بسر کریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال اس کے مثل ہے کہ ان کے لئے یہ کیوں از روئے عدالت جائز ہے کہ وہ زندگی بسر کریں کیونکہ عدالت صاف صاف ایک دوست اور دوسرے دوست میں ایسی نہیں ہے جیسے ایک اجنبی یا جیسے ایک رفیق یا ایک ہمسفر کے معاملہ میں۔

باب پانزدہم
مختلف قسم کی دوستیاں یا محبت

دوستی کی تین قسمیں ہیں جیسا کہ ابتدا میں مذکور ہو چکا ہے اور ان میں ہر ایک میں یا تو دوستی شامل ہے حدود مساوات پر یا برتری اور کمتری پر کیونکہ جو لوگ نیکی میں برابر ہیں دوست ہو سکتے ہیں یا جو بہتر ہے وہ بدتر کا دوست ہو سکتا ہے اور یہی حال خوش کن لوگوں کا ہے یا ایسے لوگ جنکی دوستی کی بنیاد نفع پر ہے کیونکہ ان کی خدمت گذاریاں یا برابر ہونگی یا کم و بیش ہونگی۔ پس مناسب ہے کہ جو لوگ برابر والے ہیں وہ اپنی برابری کو محبت کی مساوات سے ثابت کریں اور ہر چیز میں برابر ہوں۔ اور جو لوگ برابر نہیں وہ ایسی حیثیت دوسروں کے ساتھ ظاہر کریں جو کہ متناسب ہو ہر ایک کی برتری سے

شکایتیں اور لڑائیاں بالکلیہ یا اکثر ایسی دوستی میں ہوتی ہیں جو نفع پر موقوف ہو اور یہ وجہ معقول ہے کہ ایسا ہی ہو کیونکہ جہاں بنیاد دوستی کی نیکی پر ہو تو دوست یہ شوق رکھتے ہیں کہ دوست ایک دوسرے کے ساتھ بھلائی کرے یہ علامت ہے نیکی اور دوستی کی جہاں ان کی رقابت ایسی صورت پیدا کرتی ہے وہاں الزام دینے اور تنازع کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ کوئی کیوں برا مانے گا کہ ایک شخص کو اس سے محبت ہے اور نیک سلوک کرتا ہے بلکہ برعکس اس کے اگر وہ اچھے خیال کا آدمی ہے تو وہ عنایت کی تلافی کریگا اور نہ وہ شخص جو برتر ہو اپنے دوست کو قصوروار ٹھہرائیگا چونکہ اس کی آرزو دوست سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ ایسی دوستی میں ہر ایک دوست دوسرے کی بھلائی کا خواہاں ہوتا ہے۔

نہ ایسی دوستی میں جھگڑے پیدا ہوتے ہیں جس کی محرک لذت ہے کیونکہ

شکایتیں اور لڑائیاں جو دوستی کو پریشان کرتی ہیں۔

ہر فریق کو وہ حاصل ہوتا ہے جس کا وہ آرزومند ہے کیونکہ ان کو ایک ساتھ رہنے میں بہت لذت ملتی ہے ۔ بلکہ اگر کوئی یہ شکایت کرے کہ دوسرا اس کو لذت نہیں بخشتا تو وہ اپنے آپ کو مہمل ٹھہرائے گا درحالیکہ وہ اس کے ساتھ رہنا ترک کرسکتا ہے ۔

جس کی بنیاد نفع پر ہے اسی دوستی میں شکایتیں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ ہر ایک فریق اپنے سلوک میں نفع پر نظر رکھتا ہے ہر ایک ان میں دوسرے سے بڑھا ہوا حصہ لینا چاہتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو اپنے حق سے بہ نسبت دوسرے کے کم ملا اور اس کا شاکی ہے کہ جسقدر اس کا مطلوب ہے اور جس کا وہ حقدار ہے اس قدر نہیں ملا اور یہ غیر ممکن ہے کہ فائدہ رسان معطی معطی الیہ کی خواہش کے موافق انعام عطا کرے ۔

اخلاقی اور قانونی دوستی

معلوم ہوتا ہے جیسے عدالت کے دو شعبہ ہیں اس طرح سے کہ کچھ غیر مسطور ہے اور کچھ قانون میں داخل ہے اسی طرح جو دوستی نفع پر مبنی ہے یا وہ اخلاقی ہے یا قانونی یعنی یا وہ موقوف ہے سیرت پر یا وضع (قرارداد) پر پس شکایتیں اکثر واقع ہوتی ہیں ۔ اگر شرایط دوستی کے جبکہ وہ فسخ ہوتے ہیں مثل ان شرایط کے ہوں جنسے دوستی پیدا ہوتی ہے ۔

بخششوں کی مکافات

قانونی دوستی سے میری مراد ایسی دوستی ہے جو موقوف ہو مذکورشدہ شرایط پر خواہ وہ مطلقاً تجارتی ہو جس میں مطالبہ ادائے زرِ نقد کا ہوتا ہے ۔ یا وہ زیادہ آزاد ہوتی ہے باعتبار مدت کے مگر تاہم معاہدہ عوض معاوضہ "چیزے" بہ چیزے کا ہوتا ہے اسی دوستی میں قرض صاف اور ناقابل تنازع ہے اور تاخیر جو اس میں جائز ہوتی ہے وہ ایک عنصر دوستانہ ہے ۔ اسی لئے بعض سلطنتوں نے قرضہ کے لئے تدارک[1] کو تسلیم نہیں کیا ہے ۔ یہ مانا گیا ہے کہ جب لوگوں نے معاہدہ کیا تو اس میں مقدم نیک نیتی ہے دونوں جانب سے پس جن لوگوں نے ایسا معاہدہ کیا ہے وہ اس کے نتائج

[1] تدارک سے مراد جنگ ہے اور اگر باہمی قرضہ ہو تو تدارک سے مراد ہوتی حاکم وقت سے رجوع کرنا نالش فریاد ۱۲ مترجم ۔

کے خود ذمہ دار ہیں۔ قطع نظر اس کے اخلاقی دوستی میں مقررہ شرائط نہیں ہوتے۔
اگر ہبہ یا کوئی اور بخشش کسی کے حق میں کی گئی تو اسپر دوستانہ عنایت کی گئی مگر دینے والا
توقع رکھتا ہے کہ اسکو اسکا معاوضہ بالمثل یا اس سے زائد وصول ہوگا اس کے لئے نہ بطور ہبہ
بلکہ بطور قرض کے۔ اگر وہ معاہدہ سے اسی طرح خارج نہیں ہوا جس خوبی سے داخل
ہوا تھا تو وہ شکایت کرے گا۔ سبب شکایت کا یہ ہے کہ اگرچہ سب اشخاص یا
تقریباً سب جو چیز شریف ہے اس کی خواہش کرتے ہیں مگر وہ اس چیز کو اختیار کرتے
ہیں جو نفع رساں ہے اور یہ شریفانہ فعل ہے کہ نیکی کی جائے اور معاوضہ کی امیدوار
نہ ہو لیکن بخشش کا حاصل کرنا نفع رساں ہے۔

گر کسی شخص کو مقدرت ہو تو اس کا فرض ہے کہ جو خدمتیں اسکی کی جائیں تو اس
کی پوری قیمت بطور بدل دی جائے اور راز ادانہ معاوضہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ
غلط ہے کہ کسی کو اس کی مرضی کے خلاف دوست بنایا جائے۔ اگر مرضی میرے کمی
ہو تو ہمکو سمجھنا چاہیئے کہ ہم ابتدائے امر میں غلطی کرتے ہیں اور اگر بخشش کا وصول
ہونا سزاوار شخص سے ہو یعنی دوست سے یا ایسے شخص سے جسکی نیت نیکی کرنے
کی تھی پس ہم کو چاہیئے کہ دوستی کو فسخ کردیں گویا کہ وہ خدمت مذکور شدہ شرائط کے
موافق بامید ادائی معاوضہ کے ہوئی۔ جب ادائی کا عہد و پیمان ہو تو ہمکو یہ فرض
کرلینا چاہیئے کہ ادائی ہمارے قدرت و اختیار میں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو
دینے والا خود ہی ادائی کی توقع نہ رکھتا تھا۔ اگر ہم کو مقدور ہو تو ادا کرنا چاہیئے
ورنہ خیر۔ مگر ہمارا فرض ہے کہ ابتدائے امر میں ہم یہ سوچ لیں کہ وہ کون ہے جسکا نفع
ہوا اور بخشش کے شرائط کیا ہیں۔ جب ایسا ہو تو ہمکو یہ دیکھنا ہوگا کہ ہم قبول کریں یا نہ کریں

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا معاوضہ کا اندازہ اس فائدہ سے کیا جائے
جو کہ وصول کنندہ کو پہنچا ہے اور اس کے متناسب ہو۔ یا یہ کہ فائدہ رساں کی نیک
نیت کے اندازہ سے ہو۔ کیونکہ کسی بخشش کے وصول کنندہ اکثر کم قدری کا لہجہ
اختیار کرتے ہیں اور یہ ظاہر کرتے ہیں کہ بخشش کنندہ نے جو خدمت انکی انجام
دی ہے اس میں کچھ ایسا خرچ بخشش کرنے والوں کا نہیں ہوا ہے اور ایسی
خدمت مثل اس کی اور لوگ بھی کرسکتے تھے۔ اور فائدہ رساں اس کے برعکس

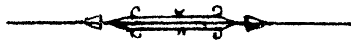
یہ اصرار کرتے ہیں کہ خدمت ان کے مقدور کو دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ تھی اور ایسی خدمت دوسروں سے نہو سکتی اور یہ خدمتیں خطرناک وقت میں یا بضرورت شدید بجا لائی گئی ہیں۔

اگر بنا دوستی کی منفعت ہو تو معلوم ہو گا کہ مکافات کا سچا اندازہ جو وصول کنندہ کو فائدہ پہنچا ہے اس سے ہونا چاہیئے۔ کیونکہ وصول کنندہ ہی بخشش کی استدعا کرتا ہے اور بخشش کنندہ بامید معاوضہ مساوی اس کی اعانت کرتا ہے جو خدمت کی گئی ہے وہ بمقدار اس بخشش کے ہوتی ہے جو اس کو وصول ہوئی پس یہ فرض ہے وصول کنندہ کا کہ وہ ایسی مقدار سے مکافات کرے جو بخشش کے مساوی ہو بلکہ اس سے زائد ہو یہی شریفانہ طریقہ ہے۔

لیکن ایسی دوستیاں جو نیکی پر موقوف ہیں ان میں شکایتوں کی گنجایش نہیں ہوتی یہ اخلاقی غرض بخشش کنندہ کی ہے جو کہ گویا اندازہ معاوضہ کا ہے کیونکہ اخلاقی مقصد ہی سے نیکی یا سیرت کا تعین ہوتا ہے۔

باب شانزدہم

غیر مساوی دوستیاں



ایسی دوستیوں میں جن میں ایک فریق برتر ہو دوسرے سے اختلافات کا وقوع ہوتا ہے کیونکہ ایسی دوستیوں میں ہر فریق بڑے حصّے کا دعوے کرتا ہے اور جب اس کو وہ حصّہ ملجاتا ہے تو دوستی فسخ ہوجاتی ہے دو دوستوں میں جو بہتر ہوتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ بڑا حصّہ اس کا حق ہے کیونکہ بڑا حصّہ نیک کا حق ہے۔ اسی طرح وہ اعانت بھی زیادہ کرتا ہے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اگر ایک شخص غیر مفید ہے تو اس کو اتنا نہ ملنا چاہیے جو کہ مفید کو دستیاب ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ دوستی دوستی نہیں باقی رہتی اور بالکل ایک سیاسی خدمت ہو جاتی ہے اگر ماحصل دوستی کا دوستوں کے کاموں کے مناسب نہو کیونکہ لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ جس طرح تجارتی جماعت میں جو لوگ زیادہ مبلغ دینے والے ہیں زیادہ وصول کرتے ہیں پس ایسا ہی دوستی میں بھی ہونا چاہیے

محتاج یا کمتر درجے کا شخص اس کے خلاف مطمح نظر رکھتا ہے وہ یہ حجت لاتا ہے کہ نیک دوست کا فرض ہے کہ وہ محتاج کی مدد کرے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ نیک یا صاحب قدرت کی دوستی کا فائدہ کیا ہے اگر کسی کو اس سے فائدہ نہ پہنچے

معلوم ہوگا کہ ہر ایک کا دعوے جائز ہے اور ہر ایک کو زیادہ حصّہ ملنا چاہیے بطور نتیجۂ دوستی کے لیکن ایک ہی سی چیزوں کا زیادہ حصّہ نہیں۔ جو شخص افضل ہو اس کو عزت کا زیادہ حصّہ ملنا چاہیئے اور محتاج کو زیادہ حصّہ نفع کا ملنا چاہیئے کیونکہ عزت انعام ہے نیکی اور بخشش کا اور زر واسطہ ہے مصیبت سے نجات دینے کا۔

معلوم ہوتا ہے کہ سیاسیات میں بھی قانون کام کرتا ہے ایسے شخص کی کوئی عزت نہیں
کی جاتی جو ریاست کا کوئی کام نہیں کرتا کیونکہ جو کچھ ریاست کو دینا ہوتا ہے وہ
عموماً ریاست کے فائدہ پہنچانے والے کو دیا جاتا ہے اور عزت وہ چیز ہے جو
ریاست عطا کرتی ہے کیونکہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص بعینہ ایک ہی وقت میں جماعت
سے زر بھی پیدا کرے اور عزت بھی حاصل کرے کیونکہ کوئی شخص جملہ اعتبارات
سے کمتری پر راضی نہیں ہو سکتا ہم عزت اس شخص کو دیتے ہیں جو عہدے کے لئے
زر کا نقصان برداشت کرتا ہے اور زر ایسے شخص کو دیتے ہیں جو مشاہرہ کا طالب
ہو کیونکہ یہ تناسب کا اصول ہے جو مساوات پر موثر ہے اور دوستی کو برقرار
رکھتا ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔

پس یہ صحیح اصول معاشرت کا ہے درمیان غیر مساوی لوگوں کے اگر
ایک شخص کو فائدہ پہنچتا ہے دوسرے شخص سے کیہ زر کے اعتبار سے یا
سیرت کے اعتبار سے چاہیئے کہ وہ اس کا معاوضہ کرے عزت سے کیونکہ
یہی معاوضہ ہے جو وہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ دوستی کو توقع اس چیز کی ہے جو ممکن
ہو نہ اس چیز کی جو کہ متناسب ہو یا دوست کی لیاقت کے لحاظ سے واجب
ہو۔ کیونکہ ایسی صورتیں ہیں جہاں واجبی معاوضہ کے سوال کی گنجائش نہیں ہے
مثلاً دیوتاؤں کی جو عزت کی جاتی ہے یا والدین کی ایسی صورتوں میں جن میں کوئی
شخص حق واجب ادا نہیں کر سکتا وہی شخص نیک سمجھا جاتا ہے جو ایسی رعایت کرے
جو اس کے مقدور میں ہو۔ لہذا یہ ماننا ہوگا کہ بیٹے کو یہ حق نہیں ہے کہ باپ کو نہ مانے
اگرچہ باپ کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے بیٹے سے انکار کرے کیونکہ بیٹا مقروض ہے
واجب ہے کہ قرضہ ادا کرے۔ جو کچھ وہ کرے وہ باپ کے احسان کا بدلہ نہیں
کر سکتا وہ دائمی مقروض ہے۔ مگر قرضخواہ قرضدار کو رخصت دے سکتا ہے اور جب ایسا ہے
پس باپ بھی بیٹے کو رخصت دے سکتا ہے۔ ویسے ہی یہ معلوم ہوتا ہے میرے خیال میں
کوئی شخص بیٹے کو چھوڑ نہیں سکتا الا اس صورت میں کہ وہ انتہا کا بدکار ہو۔ کیونکہ طبعی
الفت پدر و پسر کے علاوہ یہ امر انسانی طبیعت کا اقتضا ہے کہ کوئی اس امداد کو رد کرے
جو بیٹا باپ کو دے سکتا ہے عالم ضعیفی میں مگر بیٹا اگر بدکار ہو تو وہ باپ کی خدمت

قابل فروگذاشت سمجھیگا یا بہرطور اپنی خوشی سے اپنے ذمہ نہ لیگا کیونکہ دنیا عموماً یہ چاہتی ہے کہ فائدہ پہنچے اور فائدہ رسانی کے کام کو جو بظاہر بے سود ہے اس سے بچتی رہے۔

مقالہ نہم

باب اوّل

غیر متشابہ دوستی

اس کو گذشتہ بیان کو، سوالات مذکورہ کی کافی بحث سمجھنا چاہیئے۔ لیکن جملہ غیر متشابہ دوستیوں میں اصول تناسب حسب بیان مذکور مساوات پیدا کرتے ہیں اور دوستیوں کو محفوظ رکھتے ہیں یہی حال سیاسی دوستی یا معاشرت کا ہے جس میں موچی واجبی قیمت مبادلہ میں پاپوش کے پاتا ہے اور یہی جلاہا بھی کرتا ہے یا کوئی اور اہل حرفہ۔ اس صورت میں ایک مشترک پیمانہ مہیا کیا گیا ہے۔ یعنی سکۂ رائج الوقت جس کی طرف ہر شئے کا حوالہ کیا جاتا ہے اور جس کے ذریعہ سے ہر چیز کا اندازہ ہوتا ہے مگر محبت کی دوستی میں ایسا واقع ہوتا ہے کہ عاشق شکایت کرتا ہے کہ جسطرح وہ دل و جان سے چاہتا ہے اس کی محبت کا معاوضہ نہیں کیا جاتا اگرچہ یہ ممکن ہے کہ اس میں کوئی وصف ایسا موجود نہو جو محبت کے قابل ہو یا محبوب شکایت کرتا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے کہ عاشق نے پہلے وعدے تو بہت کچھ کئے تھے مگر ان میں سے کسی کا ایفا

لہ غیر متشابہ دوستیوں سے حسب مفہوم مثل ارسطاطالیس ایسی دوستی مراد لیتا ہے جو کہ عاشق اور معشوق میں ہوتی ہے اگرچہ ہر فریق دوسرے سے لذت یا نفع کو طلب کرتا ہے مگر بعینہ وہی لذت یا نفع نہیں طلب کرتا ہے۔

نہیں ہوا۔

یہ صورتیں اس لئے پیدا ہوتی ہیں کہ لذت الفت کی محرک ہے جس کو عاشق اپنے محبوب کے لئے محسوس کرتا ہے اور نفع اس الفت کا محرک ہے جس کا دوسرا فریق اپنے عاشق سے خواستگار ہے۔ اور دونوں اپنے اپنے مطلب پر فائز نہیں ہوتے۔ کیونکہ جب یہ محرک دوستی کے ہیں تو ایسی دوستی فسخ ہوجاتی ہے جبکہ توقع فریقین کی پوری نہیں ہوتی جو محبت کی بنا تھی کیونکہ وہ اشخاص نسبت کے باعث نہ تھے بلکہ ان کے ملوکات تھے جنسے محبت پیدا ہوئی تھی اور چونکہ ملوکات کو بقا نہیں ہے تو دوستی کو بھی بقا نہیں ہے مگر وہ دوستی جسکی بنا سیرت پر ہے وہ بالذات قائم ہے اور مستقل ہے جیساکہ بیان ہوچکا ہے۔

وجوہ اختلاف درمیان دو مختلف

دوستوں میں اختلافات پیدا ہوجاتے ہیں جبکہ ایک دوسرے سے ایسی کوئی شے پاتا ہے جس کی اس کو خواہش نہ تھی تو یہ بمنزلہ کسی چیز کے نہ پانے کے ہے کہ جس چیز کی خواہش تھی وہ نہ ملی۔ مثلاً ایک شخص نے بربط نواز سے وعدہ کیا تھا کہ تم کو انعام دیا جائے گا اور جتنا عمدہ تم بجاؤ گے اتنی ہی انعام میں افزائش ہوگی جب دوسرے دن بربط نواز نے ایفائے عہد کا تقاضہ کیا تو اس شخص نے کہا کہ جیسے تم نے مجھکو خوش کیا تھا ویسا ہی میں نے تمکو خوش کردیا۔[1] اگر دونوں کی جو خواہش ہو وہ حاصل ہو تو یہ معاہدہ قابل اطمینان طور سے طے ہو لیکن جب ایک طالب لذت کا ہوا اور دوسرا طالب نفع کا ہوا اور ایک کا مطلب حاصل ہوا اور دوسرے کا حاصل نہو تو اس معاہدہ کا عملدرآمد درست نہوگا کیونکہ جس چیز کا ایک شخص طالب ہو وہ اپنا دل اس پر لگا دیتا ہے اور اسی چیز کے حاصل کرنے کے لئے وہ قیمت دیتا ہے نہ کسی اور چیز کے لئے۔

بخشش کی قیمت۔

لیکن جب یہ سوال کیا جائے کہ وہ کون شخص ہے جو بخشش کی قیمت کا فیصلہ کرتا ہے یہ وہ شخص ہے جو کہ ابتدائے امر میں اسکا باعث ہوا۔ یہ وہ جسکو ابتدائے امر میں بخشش وصول ہوئی جو معلوم ہوتا ہے کہ موجب اول اس کو بخشش کے وصول کرنے والے پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ قیمت فیصلہ کرے کہتے ہیں کہ یہی عمل پروطاغورس (Protagoras) کا تھا کہ جب وہ کسی مضمون کی تعلیم دیتا تھا تو

[1] یہ تو نہ ہوا اس وعدے کی تھی جو بربط نواز کو حاصل ہوئی ۱۲ مترجم۔

اپنے شاگردوں سے کہتا کہ تم اپنی نظر میں اس علم کی قیمت کا اندازہ کرو جو تم نے حاصل کیا ہے اور صرف اسی قدر قیمت لیتا تھا نہ زیادہ۔

ایسی صورتوں میں بعض اشخاص "اجرت طے شدہ" کے اصول کو پسند کرتے ہیں لیکن اگر کوئی شخص پہلے اپنی اجرت وصول کرے اور پھر اپنا کوئی وعدہ پورا نہ کرے کیونکہ اس نے جو وہ کر سکتا تھا اس سے زیادہ کا وعدہ کیا تھا ایسے شخص کو ملامت کرنا بالکل بجا ہے کہ اس نے اپنے اقرار کو پورا نہیں کیا۔ پیشگی اجرت زبردستی وصول کرنا سوفسطائیوں کے لئے مخصوص تھا کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو جو علم ان سے حاصل ہوا ہوا اسکی کوئی بھی کچھ اجرت نہ دیتا ایسے لوگ کھلم کھلا ہدف تیر ملامت ہیں کیونکہ وہ اس کام کو پورا نہیں کرتے جس کی ان کو اجرت دی گئی ہے۔ لیکن اگر ایسا اتفاق ہو کہ جو خدمت کی جائے اس کے لئے کوئی شخص معاہدہ نہیں طے پایا ہے۔ فرض کرو کہ الف ب کے حق میں کوئی بخشش کرتا ہے خاص ب کے فائدہ کے لئے پس الف کسی ملامت کا مستوجب نہیں ہے کیونکہ جو کچھ اس نے کیا وہ نیک سیرتوں کی دوستی کا اقتضا تھا اگر معاوضہ کیا جائے تو وہ مطابق معطی کے اخلاقی مقصد کے ہوگا کیونکہ اخلاقی مقصد ایسے دوست کی ماہیت میں داخل ہے یا خود نیکی کی ماہیت ہے یہی اصول ان لوگوں پر صادق آتا ہے جو فلسفہ کی درس و تدریس میں معلم اور متعلم کے منصب رکھتے ہیں فلسفیانہ تعلیم کی قیمت کا اندازہ زر سے نہیں ہو سکتا نہ کوئی قیمت اس کی مشخص ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک ہم کو اس پر قانع ہونا چاہیے کہ اس صورت میں یا عبادت الٰہی میں یا والدین کے حقوق کی ادائی میں جو خدمت ہمارے مقدور میں ہو اس کو بجا لائیں۔ فرض کرو کہ عطیہ بلا کسی مقصد کے نہیں ہے بلکہ مقررہ کسی معاوضہ کی شرط پر دیا گیا ہے بشرط امکان جائز ہے کہ جو معاوضہ قرار دیا گیا ہے وہ فریقین کی نظر میں عطیہ کی قیمت سے تناسب رکھتا ہو۔ اگر یہ غیر ممکن ہو تو ظاہر ہے کہ نہ صرف ضرورتاً بلکہ وجوباً معاوضہ کا تعین معطی الیہ اول بذات خود کرے کیونکہ عطیہ کی مقدار کچھ ہی ہو جو کچھ معطی الیہ نے وصول کیا ہے اسکی قیمت یا وہ قیمت جو کہ معطی الیہ اس لذت کے حصول کیلئے ادا کرتا اگر وہ معطی کو وصاح ہوتا اسکو اپنے عطیہ کی قیمت وصول ہوئی اور اس نے اپنا حق معطی الیہ سے پایا۔ کیونکہ یہی تو بازار

میں بھی ہوتا ہے۔ بعض ریاستوں میں ایسے تدارک ممنوع ہیں جو ارادی معاہدوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص پر ایکبار اعتماد کیا تو اس کو لازم ہے کہ اپنے معاہدہ کو اسی شان سے انجام کو پہنچائے جس شان سے ابتدا کی تھی۔ خیال یہ ہے کہ معتمد علیہ کے حق کو ترجیح ہے کہ وہ اس خدمت کے معاوضہ کا فیصلہ کرے بہ نسبت اس شخص کے جس نے اعتماد کیا تھا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو لوگ کسی شئے پر قابض ہوں وہ شئے مقبوضہ کی ویسی قیمت نہیں لگاتے جیسے وہ لوگ لگاتے ہیں جو شئے مذکور کو حاصل کرنا چاہتے ہوں۔ جو چیزیں ہماری ذاتی ہیں ان کی ہم کیا قیمت لگائیں بمقابلہ ان چیزوں کے جن کو ہم انتہا سے زیادہ قیمتی سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ قطع نظر اس کے قیمت معاوضہ کی تنظیم اس انداز سے ہونا چاہیے جو وصول کنندہ تشخیص کرتا ہے اشیاء وصول شدہ کی مگر یہ تشخیص قیمت اس وقت ہونا چاہیے جبکہ وہ اس کو حاصل کر چکے بلکہ اس چیز کے دستیاب ہونے سے پیشتر جو قیمت وہ لگاتا ہو۔

باب دوم
بعض اجتہادی مسائل دوستی کے متعلق

ابھی اور بھی مشکل سوالات باقی ہیں مثلاً تعظیم اور اطاعت باپ کی محدود یا غیر محدود ہے؟ آیا جو شخص مریض ہو وہ طبیب کی اطاعت کرے۔ جنرلی کے عہدے کے لئے بہترین سپاہی کے حق میں ووٹ (رائے) دینا چاہیئے یا باپ کے حق میں؟ اسی طرح آیا ہر شخص کو دوست کی خدمت واجب ہے یا نیک آدمی کی؟ آیا معطی کا ادائے دین واجب ہے یا اپنے جوڑی دار (ساتھی) کو دینا چاہیئے جبکہ دونوں پر قادر نہو؟

ایسے مسائل کا ٹھیک فیصلہ مشکل ہے کیونکہ اختلافات کثیرہ واقع ہیں باعتبار اہمیت یا شان یا ضرورت کے لیکن اسقدر واضح ہے کہ کوئی شخص غیر محدود عزت کا استحقاق نہیں رکھتا۔ قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ فرض ہے کہ منعم نے جو احسان کیا ہے اس کا معاوضہ کیا جائے نہ کہ ساتھیوں کو انعام دیا جائے۔ اس صورت میں ہمارا رویّہ ایسے شخص کا ہونا چاہیئے جو مقروض ہے پس قرضخواہ کی ادائی مقدم ہے نہ کہ ساتھی کو ہدیہ دیا جائے۔ مگر اس قاعدۂ کلیہ کے بھی مستثنیات ہیں مثلاً ایک شخص کا زرفدیہ ادا کرکے قزاقوں کی قید سے آزاد کیا گیا۔ اس پر واجب ہے کہ اپنے زرفدیہ دینے والے کا زرفدیہ ادا کرے اگر اس کی باری آئے خواہ وہ کوئی ہو یا اس کا بار دین ادا کرے اگر وہ دین کا تقاضہ کرے یا اس کا یہ فرض ہے کہ اپنے باپ کا زرفدیہ ادا کرکے اس کو قید سے چھڑائے یہ بداہۃً ثابت ہے کہ یہ باپ کا فدیہ دیا جائے۔

پس قاعدہ کلیہ جس کا ذکر ہوا یہ ہے کہ قرض کی ادائی فرض ہے لیکن عزت یا ضرورت شدید عطیہ دینے کی اگر ادائے قرض کی معارض ہو تو ہمکو عطیہ دینے کے حق میں فیصلہ کرنا چاہیئے بہ نسبت ادائے قرض کے ۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ابتدائی خدمت کے معاوضہ میں کچھ خرابی واقع ہوتی ہے جبکہ الف نے ایک خدمت ب کی ہے اس کو نیک سمجھ کے اور ب پر ادائی کا تقاضہ ہے کہ الف کو ادا کرے جسکو وہ ایک بدمعاش جانتا ہے کیونکہ ایسے اوقات ہیں جن میں فی الواقع قرض دینا کسی ایسے شخص کو جس نے ہم کو قرض دیا تھا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ہو سکتا کہ الف نے قرض دیا ب کو جو ایک ایماندار شخص ہے اس امید پر کہ یہ واپس ہو جائیگا مگر ب الف کو بدکار جانتا ہے لہذا اپنے روپیہ کی واپسی کی توقع نہیں رکھتا ۔ اگر فی الواقع ایسی صورت ہو لیس جو حق کہ الف کو ب پر حاصل ہے کہ وہ اس کو بھی قرض دے بمعاوضہ اس قرض کے جو الف نے ب کو دیا تھا نا جائز ہے اور مساوی اس استحقاق کے نہیں ہے جو ب کو تھا ۔ اور اگر فی الواقع ایسا نہ ہو مگر یقین ایسا سمجھتے ہوں پھر بھی اس کا دب کا ، رویہ غیر معقول کہا جائے گا ۔

ہم اس بیان کو مکرر کہ سکتے ہیں جو کہ سابقاً اکثر مذکور ہوا ہے یعنی انسانی وجدانات اور انسانی افعال سے جو دلائل متعلق ہیں وہ ان مضامین سے جن سے وہ دلائل متعلق ہیں نہ کم و نہ بیش صحت کو قبول نہیں کرتے ۔

مختلف صورتیں اکرام کی جو مخصوص ہیں مختلف اشخاص سے

یہ صاف ظاہر ہے کہ سب لوگ ایک ہی طرح کے اعزاز کا دعوے نہیں کر سکتے باپ بھی غیر محدود اکرام کا دعوے نہیں کر سکتا خود زیوس دمشتری یا یونانیوں کا معبود اعلیٰ) بھی غیر محدود قربانیاں نہیں لے سکتا ۔ چونکہ والدین بھائی ساتھی اور بخشش کنندگان سب مختلف اشخاص ہیں پس ہمارا فرض ہے کہ جو شخص جس قسم کے اعزاز سے خصوصیت رکھتا ہے اور جس کا وہ سزاوار ہے ویسا ہی اعزاز بجا لایا جائے ۔ یہی فی الواقع وہ اصول ہے جس پر ہم عمل کرتے ہیں ۔ کیونکہ ہم شادی بیاہ میں ان عزیزوں کو بلاتے ہیں جو خاندان سے تعلق رکھتے ہیں لہذا جملہ امور میں جو خاندانی اغراض سے ہوں اور ہم عزیزوں کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں کہ ان کو بہترین استحقاق ہے کہ تجہیز و تکفین میں شرکت کریں جو خاندان میں واقع ہو

والدین کی اعانت امور معاش میں اور انکی تعظیم فرض ہے۔

والدین کے لئے ذریعہ معاش کا بہم پہنچانا ہمارا خاص فرض ہے اور چونکہ یہ زیادہ تر ذریعۂ عزت ہے کہ جو لوگ ہماری ہستی کے موجب ہوے ان کی کفالت کی جائے اور اپنی ذات کی کفالت سے زیادہ ذریعۂ عزت ہے ۔ یہ بھی فرض ہے کہ جیسی ہم معبودوں کی عزت کرتے ہیں والدین کا بھی اعزاز کریں لیکن اس تعظیم میں امتیاز واجب ہے ۔ باپ کی تعظیم ویسی ہی نہیں ہے جیسی ماں کی اور نہ ان دونوں کی ایسی تعظیم ہے جیسے حکیم (فیلسوف) کی یا جنرل کی البتہ تعظیم باپ اور ماں کی خاص قسم کی ہے جو لوگ ہمسے بڑے ہیں اِن کی تعظیم بھی واجب ہے ان کی عمر کی مناسبت سے ۔ مثلاً تعظیم کے لئے سروقد اٹھنا یا دسترخوان پر ان کو امتیازی جگہ دینا ۔ ساتھیوں اور بھائیوں سے بے تکلف گفتگو کرنا چاہیئے اور دل کی بات ظاہر کر دینا چاہیئے اور جو کچھ ہمارے پاس ہو اس میں سے حصّہ دینا چاہیئے ۔ برادری کے لوگوں سے یا جو ہمارے قبیلہ سے ہوں یا ایک شہر کے رہنے والوں سے اور سب لوگوں سے جو جس قدر قریب ہو اسی قدر سلوک اُن سے کرنا چاہیئے یا ان کی سیرت کے لحاظ سے یا جیسا سلوک انھوں نے ہمارے ساتھ کیا ہو ۔ جب ایک ہی درجے کے لوگ ہوں تو ان کے اعزاز کا تخمینہ کچھ ایسا دشوار نہیں ہے ۔ لیکن جب مختلف درجے کے ہوں تو دشوار ہے ۔ لیکن دشوار سمجھ کے ترک کرنا نہ چاہیئے حتےٰ الامکان امتیاز کرنا چاہیئے ۔

باب سوم
دوستی کا فسخ کرنا

ایک اور مشکل سوال ہے کہ ایسے لوگوں سے جن کی سیرت اگلی سی نہیں رہی دوستیوں کو فسخ کردینا چاہیے یا نہ فسخ کرنا چاہیے۔

ظاہر اگر محرک دوستی کا نفع یا لذت تھی اور وہ باقی نہ رہے تو دوستی کا فسخ کرنا غیر معقول نہیں ہے کیونکہ نفع یا لذت کو ہم دوست رکھتے تھے اور جب وہ مفقود ہے تو یہ بالکل امر معقول ہے کہ ہماری محبت بھی ختم ہوجائے۔ لیکن شکایت کا محل ہوگا اگر وہ شخص جسکی دوستی کی وجہ نفع یا لذت ہو وہ عذر کرے کہ سیرت اس کی وجہ تھی کیونکہ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ دوستوں میں اکثر اختلافات پیدا ہوتے ہیں جبکہ حقیقی سبب دوستی وہی نہو جس کو وہ سمجھے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص الف اس دھوکے میں ہے کہ ب کی دوستی کا باعث الف کی سیرت ہے گو کہ ب کے چال چلن میں اس خیال کا پتہ نہو تو اس کا الف خود ذمہ دار ہے۔ لیکن اگر اس کو ب کے جھوٹے دعوے نے دھوکا دیا تو الف شکایت کا حق رکھتا ہے کہ ب جو فروش گندم نما ہے۔ جو شخص سکہ قلب استعمال کرے اسکی شکایت سے سخت تر اس کی شکایت جائز ہے کیونکہ اس کا جرم سنگین تر ہے بہ نسبت ایسے شخص کے جس نے محض روپیہ کے معاملہ میں دھوکا دیا۔

لیکن ایک سوال اور ہے اگر کسی شخص کو ہم نے دوست بنایا کہ وہ نیک آدمی ہے اور وہ کمینہ نکلا اور فی الواقع ایسا ہے کیا ہمارا فرض ہے کہ ہم اب بھی اس سے محبت کریں؟ لیکن جواب دیا جائے گا کہ محبت غیر ممکن ہے کیونکہ

ہر چیز قابل محبت نہیں ہے بلکہ نیکی۔ شریر آدمی قابلِ محبت نہیں ہوتا اور نہ اس سے محبت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ شریر کے دوست ہوں یا اپنے آپ کو مثل بد آدمیوں کے کر دیں۔ بلکہ یہ کہا جا چکا ہے کہ مماثل کو مماثل دوست رکھتا ہے (کند ہمجنس با ہمجنس پرواز)۔

ایسی صورتوں میں جائز ہے کہ فوراً دوستی کو فسخ کر دیں ؟ شاید جملہ صورتوں میں جائز نہو بلکہ صرف ایسی صورت میں جبکہ شر قابلِ علاج نہو۔ اگر دوست کی اصلاح کا امکان ہے جو دوست گمراہ ہو گیا ہے تو سیرت کے باب میں اس کی مدد کرنا فرض ہے جائداد کے معاملہ سے زیادہ تر اس معاملہ میں اس کی امداد واجب ہے کیونکہ سیرت جائداد سے بہتر ہے اور اس کو دوستی میں زیادہ تر دخل ہے۔ یہ قابل تسلیم ہے کہ اگر ایسی حالتوں میں کوئی شخص دوستی کو فسخ کر دے تو اس کا یہ فعل کسی طرح غیر معقول نہیں ہے۔ وہ اس شخص کا دوست نہیں ہے جیسا وہ شخص اب ہے پس اگر اس کے دوست کی قلب ماہیت ہو گئی ہے اور اس کو اصلی صورت پر لانا غیر ممکن ہے لہذا وہ دوستی سے دست بردار ہوتا ہے۔

پھر یہ فرض کرو کہ الف اپنی سیرتِ اصلی پر باقی ہے اور ب کا اخلاق بہت ترقی کر گیا ہے اور وہ بہت بلند مرتبہ پر پہنچ گیا ہے الف سے فضیلت میں کیا یہ جائز ہے کہ ب اس کے ساتھ دوستانہ پیش آئے ؟ میرے نزدیک یہ غیر ممکن ہے کہ ب اس کے ساتھ دوستانہ پیش آئے۔ یہ معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے جبکہ بہت بڑا اختلاف ہو گیا ہو دونوں دوستوں میں بچپن کی دوستیوں میں اس کا وقوع ہوتا ہے کیونکہ ایک دوست تو ابھی تک عقلاً لڑکپن کی حالت میں ہے اور دوسرا تکمیل کی انتہا کو پہنچ گیا ہے وہ کیوں کر دوست ہو سکتے ہیں جبکہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی نہیں کر سکتا از روئے مذاق یا بالذات اور آلام کے اعتبار سے ؟ ان دونوں میں شخصی ہمدردی باقی نہ رہیگی اور بغیر ہمدردی کے دوست ہونا غیر ممکن ہے جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں ایسے دو شخص ایک دوسرے کے ساتھ رہ نہیں سکتے۔ لیکن اس لفظ پر بحث ہو چکی ہے

توکیا جائز ہے جبکہ دو دوست ایک دوسرے کے ہمدرد نہ رہے ہوں کہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی سے بڑھا ہوا سلوک کریں نہ کہ اس طرح کہ وہ کبھی دوست ہو سکتے تھے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کو نہ چاہیے کہ اگلی موانست کو بھول جائیں اور چونکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ یہ ہمارا فرض کہ دوستوں کو خوش کریں نہ کہ اجنبیوں کو پس ہم کو لازم ہے کہ اگلے دوستوں کی کسی قدر مراعات کریں قدیم دوستی کے لحاظ سے بشرطیکہ ترک دوستی کا یہ سبب کسی غیر معمولی بدی کے نہوا ہو۔

باب چہارم

دوستوں کی محبت اپنی نفس کی محبت کی توسیع ہے

اصل دوستانہ تعلقات کی دوستوں کے ساتھ اور خصوصیتیں دوستی کی ہم کو اپنی ذات کے ساتھ جو تعلقات ہیں انھیں سے پیدا ہیں۔ کیونکہ دوست کی یہ تعریف ہے وہ شخص جو نیکی کرنا چاہتا ہے اور نیکی کرتا ہے یا جو چیز اس کو نیکی معلوم ہوتی ہے دوسرے شخص کے ساتھ اسی کی خاطر سے یا جو دوست کی ہستی اور زندگی چاہتا ہے دوست کی خاطر سے۔ یہی حیثیت ان کی ہے اپنے بچوں کے واسطے یا دوستوں کی جو باہم لڑ چکے ہوں۔ یا دوست کی یہ تعریف جو دوسرے کے ساتھ رہتا ہو اور اسکی خواہشوں کا شریک ہو یا جو خوشی اور رنج میں دوسرے کا ہمدرد ہو یہ زیادہ تر صورت ماؤں کی ہے بہ نسبت اپنے بچوں کے ان خاصیتوں سے جن کا مذکور ہوا دوستی کی تعریف میں داخل ہیں یہ سب خاصیتیں نیک آدمی کے اس تعلق میں جو اس کو اپنے نفس کے ساتھ ہے شامل ہیں اور دوسرے آدمیوں کے تعلق میں اپنے ساتھ اس حد تک کہ وہ نیک ہونے کا ادعا کرتے ہیں کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے جس کا ذکر بھی ہو چکا ہے کہ نیکی اور نیک آدمی ہر چیز کا پیمانہ ہے۔ نیک آدمی اپنی ذات کے ساتھ متحد ہے اور یہی اس کو دل و جان سے مطلوب ہے لہذا جو چیز خوب ہے یا خوب معلوم ہوتی ہے وہ اس کو اپنی ذات کے لئے چاہتا ہے اور وہ ایسا ہی کرتا ہے کیونکہ نیک آدمی طبعاً نیکی پر عمل کرتا ہے وہ ایسا اپنی ذات کے لئے کرتا ہے۔ یعنی اپنی ماہیت کے عقلی جز کے ساتھ اور یہ عقلی جز ہر آدمی

کی حقیقی ذات معلوم ہوتی ہے ۔ وہ اپنی زندگی کو دوست رکھتا ہے اور اپنی بقا کو خصوصاً زندگی اور بقا اس چیز کی جس سے وہ تعقل کرتا ہے ۔ کیونکہ ہستی عمدہ چیز ہے نیک آدمی کے لیئے اور ہر شخص اپنے لیئے خوبی کو دوست رکھتا ہے ۔ کوئی شخص نہیں چاہتا کہ اس کی شخصیت مفقود ہو جائے بلکہ اس شرط پر بھی کہ اس کی جدید شخصیت میں کسی چیز کی کمی نہو ۔ اگرچہ اس کی یہ شرط ناقابل تصور نہیں ہے خدائے تعالیٰ بالفعل بھی خیر اعلیٰ کا مالک ہے اسکو اسی لیئے وہ مطلوب ہے کہ جیسا وہ ہے ویسا ہی رہے یہ معلوم ہوگا کہ قوت عاقلہ ہر انسان کی حقیقی ذات ہے یا تقریباً اس کی حقیقی ذات ہے بہ نسبت اور کسی چیز کے ۔

ایسا آدمی اپنی ذات کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے اس کے لئے ایسا کرنا خوش آیند ہے گذشتہ امور کی یاد خوشگوار ہے اور اس کی امیدیں نیک ہیں یعنی آیندہ کے لئے نیک امیدیں ۔ اس کا ذہن منصوبوں سے بھرا ہوا ہے وہ اپنے ساتھ خوشی اور رنج میں اعلیٰ درجہ کی ہمدردی رکھتا ہے ۔ کیونکہ وہی چیزیں ہیں جو اسکی خوشی یا رنج کا باعث ہوتی ہیں ۔ اس کو تجربہ ہے کہ ان میں تبدیلی نہیں ہوتی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حسرتیں بہت کم ہیں ۔ یہ جملہ شرائط ایک نیک آدمی کے انہی ذاتی تعلقات میں پورے ہوتے ہیں اور چونکہ وہ یکساں تعلق رکھتا ہے اپنے دوست کے ساتھ جیسا وہ اپنے ساتھ رکھتا ہے کیونکہ اس کا دوست اس کی دوسری ذات ہے ۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستی ان میں سے بعض شرایط کے ساتھ ہے جن کا ذکر ہوا اور جن میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں وہ دوست ہیں ۔

حب ذات

کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنا خود ہی دوست ہو یہ ایک سوال ہے جو بالفعل ملتوی رکھا جاتا ہے ۔ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے اس حد تک کہ دو یا زیادہ شروط مذکورہ سے موجود ہوں اور چونکہ دوستی ایک شخص کی دوسرے کے ساتھ اپنی انتہائی صورت میں قابل مقابلہ ہے اس دوستی یا محبت سے جو ایک انسان کو اپنی ذات کے ساتھ ہو ۔ ثانیاً یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرائط اکثر لوگوں میں موجود ہیں گو کہ وہ بد ہوں ۔ شاید ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ یہ شرطیں صرف ایسے لوگوں میں پائی جاتی ہیں اس حد تک کہ وہ اپنے کو خوش رکھتے ہیں اور اپنے آپ کو نیک

حذبات شریر آدمی میں غیر ممکن ہے

سمجھتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص بالکل ہی برا ہو اور بے دین ہو تو یہ شرطیں موجود نہوں گی بظاہر بھی نہیں پائی جا سکتیں عملاً کہا جا سکتا ہے کہ برے آدمیوں میں اصلاً نہیں پائی جاتیں کیونکہ ایسے لوگ خود اپنی ہی ذات سے اختلاف رکھتے ہیں جبکہ ایک طرح کی چیزوں کی آرزو رکھتے ہیں مگر چاہتے اور ہی کچھ ہیں مثلاً وہ ناپرہیزگار ہوتے ہیں مگر جیسے وہ اپنے آپ کو نظر آتے ہیں اس کو پسند نہیں کرتے نہ وہ چیز جو ان کو اچھی معلوم ہوتی ہے بلکہ ایسی چیز جو خوشگوار ہو گو کہ وہ مضر ہو یا وہ ایسے بزدل اور کاہل ہوتے ہیں کہ جو اُن کو اپنے لئے بہترین معلوم ہو اس کے عمل میں لانے سے باز رہتے ہیں یا وہ ایسے لوگ ہیں جن کا اخلاقی تنزل ان کو گمراہ کرتا ہے کہ وہ سنگین جرموں کے مرتکب ہوتے ہیں اور وہ زندگی سے بیزار ہیں اور اس سے لرزتے ہیں اور خود اپنا خاتمہ کر دیتے ہیں۔

برے آدمی اپنے دن کاٹنے کے لیے ہمنشینوں کو تلاش کرتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے بچے رہیں کیونکہ جب وہ تنہا ہوتے ہیں تو اکثر ناخوشگوار چیزیں ان کو یاد آتی ہیں اور اکثر بری باتوں کی آیندہ کے لئے توقع ہوتی ہے اور جب دوسرے لوگوں کی صحبت میں ہوتے ہیں تو ان باتوں کو بھولے رہتے ہیں - ان میں کوئی بات قابلِ محبت نہیں ہوتی لہذا ان کو بذاتِ خود کوئی احساس محبت کا نہیں ہوتا اور نہ ایسے لوگوں کو اپنے ہی ساتھ کوئی ہمدردی ہوتی ہے نہ خوشی میں نہ رنج میں کیونکہ ان کے نفس میں بذات خود اختلاف ہے ایک جز ان کا رنج میں ہوتا ہے وہ ایسا ہی بد ہے - کہ وہ بعض چیزوں سے بچتا ہے اور دوسرا جز اس کا خوش ہے ایک جز تو اس کا ایک طرف کھینچتا ہے اور دوسرا جز دوسری طرف گویا کہ یہ دونوں جز اس کو بیچ سے چیر ڈالیں گے یا اگر یہ غیر ممکن ہے کہ خوشی اور رنج کا یکبارگی حس ہو تو کچھ دور نہیں ہے کہ بہر طور بد آدمی رنجیدہ ہی ہو گا اس کو خوشی کیوں ہوئی اور اس کی یہ تمنا ہو گی کہ کاش وہ خوش نہ ہوتا کیونکہ شریر آدمی افسوس ناک ہی رہتے ہیں -

معلوم ہوتا ہے کہ شریر آدمی کو دوستانہ میلان نہیں ہونا چاہئے کہ اپنی طرف بھی کیونکہ اس میں کوئی بات قابلِ محبت نہیں ہوتی یہ نتیجہ نکلا کہ اس کی حالت

انتہائی شقاوت کی ہوتی ہے ہم کو چاہیے کہ شرارت سے بچنے کے لئے کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھیں اور اپنی ہمت نیکی کی جانب مصروف کریں کیونکہ اس صورت میں ہم اپنے ساتھ بھی رشتۂ محبت رکھیں گے اور دوسروں کے بھی دوست ہوں گے۔

باب پنجم
نیک دلی اور دوستی

نیک دلی دوستی سے مشابہ ہے مگر بعینہ دوستی نہیں ہے کیونکہ نیک دلی بخلاف دوستی کے ایسے لوگوں سے بھی ہوسکتی ہے جنسے ہم واقف نہوں اور جو یہ نہیں جانتے کہ ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں جیساکہ مذکور ہوا۔

نیک دلی اور الفت

نیک دلی اور الفت بھی ایک چیز نہیں ہے کیونکہ اس میں شدت حس کی یا خواہش مضمر نہیں ہے جو الفت کو لازم ہیں پھر جونکہ الفت موانست پر دلالت کرتی ہے۔ نیک دلی کا حس آن واحد میں پیدا ہوسکتا ہے مثلاً ان لوگوں کی طرف جو کھیلوں میں ایک دوسرے پر سبقت چاہتے ہیں ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں اور ان کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں مگر ہمکو یہ خیال نہیں ہوتا کہ ان کو عملاً مدد دیں کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ نیک دلی آن واحد میں پیدا ہوجاتی ہے اور سطحی توجہ سے زیادہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ نیک دلی تخم دوستی کا ہے جیسے وہ خوشی جو کسی کو دیکھ کے ہوتی ہے محبت کا تخم ہے۔ کوئی شخص عاشق نہیں ہوتا جبتک کہ پہلے اس شخص کا حسن دیکھکے شاد نہو جس کو وہ پیار کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص کسی کا حسن دیکھکے خوش ہو وہ عاشق ہے جبتک کہ اس کو اس کی غیبت میں بھی اس سے ملنے کی تمنا نہو اور یہ چاہتا ہو کہ وہ موجود ہو اسی طرح یہ بھی غیر ممکن ہے کہ لوگ آپس میں دوست ہوں جبتک کہ نیک دلی سے نہ ملیں لیکن اسکا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ جو لوگ ایک دوسرے کے بہی خواہ ہوں تو وہ دوست

ہوں کیونکہ ہم صرف ان لوگوں کی بھلائی چاہتے جن کی طرف ہمارا خیال نیک دلی سے ہو ہم ان کو عملی مدد دینا نہ چاہتے ہوں نہ ان کے لئے ہم کوئی معتد بہ تکلیف گوارا کریں گے - پس بطور استعارہ[1] کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک دلی غیر نافع دوستی ہے لیکن مرور ایام اور موانست سے دوستی ہو سکتی ہے مگر نہ ایسی دوستی جس کی بنا نفع یا لذت پر ہو کیونکہ نیک دلی کی بنا نفع پر ہے نہ لذت پر یہ سچ ہے کہ اگر الف پر ب نے کوئی عنایت کی تو اس بخشش کے بدلے الف ب کے ساتھ نیکدلی کا سلوک کریگا اور اسکو لازم ہے کہ ب کے ساتھ اس خدمت کی نیک دلی سے مکافات کرے یہ اسکو لازم ہے - لیکن اگر الف چاہتا ہے کہ ب پر کچھ بخشش کرے اس امید سے کہ اس کو کچھ فائدہ پہنچے ب کی امداد سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ب کا بہی خواہ نہیں ہے بلکہ اپنی خود بھلائی چاہتا ہے وہ فی الواقع ب کا دوست نہیں ہے مگر اس خاطر داری کی یہ خواہش ہے کہ ب سے کچھ وصول ہو - بالجملہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک دلی کا جب ظہور ہوتا ہے تو وہ موقوف ہوتی ہے - کسی قسم کی خوبی یا نیکی پر - جب ہم کسی شخص کو شریف یا شجاع وغیرہ سمجھتے ہیں تو اس کا ظہور ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے کھیل میں ایک دوسروں پر سبقت چاہنے والوں کے باب میں کہا ہے -

نیکدلی کا مبدا

---

[1] استعارہ ارسطاطالیس کے مفہوم کے موافق استعمال لفظ کا ہے - غیر حقیقی اور غیر مستقیم معنی کے لئے ۱۲ مترجم -

باب ششم

یکدلی دوستی کی علامت ہے

یکدلی بھی ایک نشان دوستی کا معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب ایسا ہو تو یکدلی محض اتفاق رائے نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایسے لوگوں میں بھی ممکن ہے جو ایک دوسرے کو جانتے بھی نہوں۔ نہ ہم ایسے لوگوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں جو کسی فیصلہ یا حکم میں کسی مضمون کے باب میں متفق ہوں مثلاً علم ہیئت میں اتفاق ہو کیونکہ اتحاد رائے ان مضامین میں علامت دوستی کی نہیں ہے۔ مگر ہم ریاستوں کو متحد کہتے ہیں جب اپنے اغراض کے متعلق حکم واحد رکھتی ہوں اور ان کے مقاصد ایک ہی ہوں اور حکمت عملی مشترک ہو۔

ایسا ہی ہوتا ہے جب لوگ عملی معاملات پر اتفاق رکھتے ہوں تو کہتے ہیں کہ وہ متفق ہیں خصوصاً جبکہ وہ ایسے عملی معاملات پر اتفاق رکھتے ہوں جو اہم ہوں اور جن اہم امور کا تعلق دونوں سے ہو یا علے العموم سب سے تعلق ہو۔ مثلاً ایک ریاست متفق الرائے ہے جبکہ اس کے کل شہری یہ چاہتے ہوں کہ عہدے انتخابی طور سے دیے جائیں۔ یا یہ کہ لیسیڈمون Lacedae Mowan کے باشندوں سے اتحاد کیا جائے یا یہ کہ پیٹکس Pittacus کو حاکم انتخاب کریں اور پیٹکس Pittacus بھی حکومت پر رضامند ہو۔

لیکن جب دو فریقوں سے ہر ایک حاکم ہونا چاہتا ہو مثلاً ایٹیوکلیس Etaxcles اور پولی نی سیس فینسی[1] Polynices Phoenucee میں تو

---

[1] یوریپیدس کے ڈرامہ میں یہ ایک سین ہے جس سے مطلب بالکل واضح ہو سکتا ہے مترجم انگریزی۔

یہ اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ہے کیونکہ اتحاد رائے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دونوں فریق ایک ہی نظر رکھتے ہوں خواہ وہ کچھ ہی ہو بلکہ یہ مراد ہے کہ عمل درآمد میں متحد ہوں مثلاً جبکہ جم غفیر اور اعلےٰ طبقے دونوں اس خواہش میں اتفاق رکھتے ہوں کہ بہترین شہری حکومت کریں اس صورت میں سب اپنا مقصد حاصل کریں گے۔

پس اتحاد سیاسی دوستی ہے اور بلاشبہ اکثر اسی طور سے اسکو بیان کیا ہے کیونکہ اس کو زندگی کے مقاصد اور اغراض سے لگاؤ ہے ایسی دوستی صرف نیک آدمیوں میں ہوسکتی ہے کیونکہ وہ لوگ بذات خود بھی متحد ہیں اور دوسروں کے تعلقات کے ساتھ بھی۔ انھوں نے گویا کہ لنگر ڈال دیا ہے حرکت نہیں کرتے کیونکہ ان کی خواہشیں دائمی (مستقل) ہیں اور مثل یوری پس Euripus جزر و مد کا اس میں دخل نہیں ہے، ان کی خواہشوں کے موضوع عادلانہ اور نافع ہیں اور وہ سب ان چیزوں کی خواہش پر اتفاق رکھتے ہیں۔

برے آدمیوں کیلئے غیر ممکن ہے کہ وہ متحد ہوں کیونکہ ان کیلئے غیر ممکن ہے کہ وہ دوست ہوں مگر کسی قدر کیونکہ ہر ایک چاہتا ہے کہ جملہ منافع میں دوسرے پر سبقت لیجائے اور محنت اور سرکاری خدمت سے بچنا چاہتا ہے اور جبکہ ہر شخص ناجائز نفع اٹھانا چاہتا ہے اور اپنے جائز حصۂ فرائض سے بچنا چاہتا اور اپنے ہمسایہ پر حرف گیری کرتا ہے اور اس کے کاموں میں حارج ہوتا ہے اگر وہ ایک دوسرے کو نگاہ میں نہ رکھیں تو ان کی جماعت فنا ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں ہمیشہ اختلاف رہتا ہے ہر شخص اصرار کرتا ہے کہ دوسرے کو عدالت کرنا چاہئے اور خود ایسا کرنے کی خواہش نہیں کرتا۔

لہ یہ ایک یونانی محاورہ ہے شاید ہماری زبان میں اسی طرح ادا کرسکتے ہیں کہ فلاں معاملہ میں دو دلے نہیں ہیں ۱۲ مترجم

باب ہفتم
معطی اور معطی الیہ کی دوستی

معلوم ہوتا ہے کہ بخشش کرنے والے ایسے لوگوں کے جوان کی بخشش کو وصول کرتے ہیں بہتر دوست ہوتے ہیں بہ نسبت معطی الیہ کے اپنے معطی کے ساتھ اور چونکہ یہ تعجب انگیز واقعہ ہے لوگ اس کی علت کے تلاش کرنے کے ساعی ہوتے ہیں۔

معمولی توضیح اس کی یہ ہے کہ معطی قرض خواہ ہیں اور وصول کرنے والے قرضدار۔ لہذا جیسے قرضوں کے معاملے میں قرضدار خوش ہوں اگر قرضخواہ فنا ہوجائیں لیکن قرضخواہ اپنے قرضداروں کی سلامتی کی فکر میں رہتے ہیں اسی طرح معطی چاہتے ہیں کہ بخشش کے وصول کرنے والے زندہ وسلامت رہیں ممکن ہے کہ انکی بخششوں کا عوض کریں لیکن قرضدار قرض کے ادا کرنے کے لئے فکرمند نہیں ہوتا۔

اگر فرض کریں کہ یہ توضیح درست ہے ابی خارمس Epicharmus شاید یہ کہے کہ ایسا کہنا بنی نوع انسان کی کم قدری ہے لیکن انسانی ماہیت پر صادق آتا ہے کیونکہ لوگوں کا حافظہ عموماً کوتاہی کرتا ہے اور وہ بخشش حاصل کرنے کا زیادہ شوق رکھتے ہیں بہ نسبت نعمت عطا کرنے کے۔

معلوم ہوگا کہ علت اس کی ماہیت اشیاء کی تہ میں ہے یہ علت نہیں ہے جس سے قرضخواہ اپنے قرضداروں کی فکر رکھتے ہیں کیونکہ قرضخواہوں کو قرضداروں کی الفت نہیں ہوتی اور اگر وہ ان کی سلامتی چاہتے ہیں تو صرف اس لئے کہ ان کا قرضہ وصول ہوجائے۔ لیکن جن لوگوں نے دوسروں کو نعمت عطا کی ہے وہ نعمت پانیوالوں سے

محبت کرتے ہیں اگرچہ معطی الیہ کوئی خدمت ان کی کریں یا نہ کر سکیں ۔ یہی قانون صناعوں میں بھی جاری ہے ۔ ہر صناع اپنے کام سے بہت محبت رکھتا ہے بہ نسبت اس کام کے اگر وہ ذی روح ہوتا تو اس کی ویسی الفت نہوتی ۔ اور یہ واقعہ اور کہیں ایسا درست نہیں ہے جیسے شعرا میں وہ اپنے طبع زاد اشعار سے غیر معمولی محبت کرتے ہیں اور ان کے ایسے عاشق ہیں گویا وہ ان کے بچے ہیں ۔

پس ایسا ہی کچھ حال منعموں کا ہے انعام وصول کرنے والا انکا ساختہ پرداختہ ہے پس ان کو اپنے پروردے سے زیادہ الفت ہوتی ہے بہ نسبت مصنوع کے جو اس کو اپنے صانع کے ساتھ ہو سبب یہ ہے کہ وجود موضوع ہے خواہش اور محبت کا ہر شخص کے ساتھ لیکن ہم زندہ ہیں اپنی فعلیت سے یعنے زندہ رہنے اور کام کرنے سے ۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ کسی کام کا کرنے والا زندہ ہے اپنی فعلیت سے لہذا وہ شایق ہے اپنے کام کا کیونکہ وہ شایق ہے وجود کا ۔ محبت صانع کی اپنے مصنوع کے ساتھ ایک قدرتی قانون ہے کیونکہ جو بالقوہ موجود ہے وہ اپنے کام سے بالفعل زندہ ثابت ہوتا ہے ۔ یہ بھی سچ ہے کہ منعم کی نظر میں اپنے کام کا انجام دینا شریفانہ ہے پس وہ ایسے شخص سے خوش ہوتا ہے جو اس کو اس کی صنعت کے ظہور کا موقع دیتا ہے منعم الیہ کو کوئی شرافت نہیں پہنچتی بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ نفع پہنچتا ہے بذریعہ منعم کے اور نفع کمتر خوشگوار ہے بہ نسبت شرافت کے ۔

پھر یہ کہ فعلیت ہے جو زمانۂ موجودہ میں خوشگوار ہے آیندہ کی امید اور گذشتہ کی یاد لیکن کوئی چیز ایسی خوشگوار اور قابل محبت نہیں ہے جیسے فعلیت کی مزاولت کیونکہ جو شخص نعمت عطا کرتا ہے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام مستقل ہے کیونکہ شرافت کی زندگی طولانی ہوتی ہے مگر جس کو نعمت ملتی ہے اس کا نفع سریع الزوال ہے ۔ شریفانہ کاموں کی یاد خوشگوار ہے اور مفید کاموں کی کم خوشگوار ہے اگر خوشگوار ہو ۔ لیکن توقع کا واقعہ بالکل اس کے خلاف ہے ۔ احساس الفت کا ایک قسم کا فعل ہے لیکن وصول کرنا اس کا ایک طور کی انفعالی حالت ہے اور احساس اور مزاولت الفت کی طبعاً فعل کی فوقیت کو لازم ہے ۔

پھر یہ کہ ہم ایسی چیزوں کے زیادہ شائق ہوتے ہیں جن پر محنت صرف ہوئی ہو۔ جو لوگ روپیہ پیدا کرتے ہیں وہ زیادہ تر شائق ہیں روپیہ کے بہ نسبت ان لوگوں کے جنھوں نے متروکہ میں پایا ہے۔ چونکہ نعمت کے وصول کرنے میں کوئی محنت نہیں ہے مگر نعمت کا عطا کرنا سخت کام ہے۔ منعموں کو زیادہ الفت ہوتی ہے بہ نسبت نعمت وصول کرنے والوں کے۔ یہی سبب ہے کہ مائیں زیادہ تر بچوں پر فدا ہوتی ہیں بہ نسبت باپوں کے کیونکہ ان کو بچوں کی پیدائش میں بڑی تکلیف ہوتی ہے اور ان کو اس کا یقین زیادہ ہے کہ وہ انھیں کے بچے ہیں۔ بس یہی حال منعموں کا ہے۔

باب ہشتم

اپنے سے زیادہ محبت کی جائے یا کسی غیر سے

اکثر دریافت کیا جاتا ہے کہ آیا اپنی ذات سے زیادہ محبت کی جائے یا اور کسی شخص سے۔

ہم ایسے لوگوں کو ملامت کرتے ہیں جو حد سے زیادہ اپنے شائق ہوں ملامت کے طور سے ہم کہتے ہیں کہ وہ اپنے اوپر عاشق ہیں" کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بد آدمی جس کام کو انجام دے اپنے نفع پر نظر رکھتا ہے اور زیادہ تر جتنا زیادہ بد ہوگا اسی قدر اپنی ذات سے الفت رکھتا ہوگا لہذا اس پر یہ الزام ہے کہ وہ کوئی کام نہیں کرتا جس میں ذاتی غرض مدِ نظر نہو۔ نیک آدمی کو شرافت تحریک دیتی ہے اور جتنا خوب وہ ہے اسیقدر زیادہ قوت کے ساتھ شرافت کی تحریک قبول کرتا ہے۔ وہ اپنے دوست کی غرض کے لئے کام کرتا ہے اور اپنے ذاتی نفع کی طرف توجہ نہیں کرتا۔

واقعات زندگی جن کی ہمکو توقع ہو سکتی ہے ان نظریات کے باب میں مختلف ہیں۔ کیونکہ جیسے کہا گیا ہے کہ ہم کو چاہیئے کہ اپنے بہترین دوست سے سب سے زیادہ محبت کریں۔ لیکن بہترین دوست وہ ہے کہ جب وہ دوسرے کی بھلائی چاہتا ہے تو اوروں کی خاطر سے ایسا چاہتا ہے اگرچہ کسی کو اس کی خواہش کا علم بھی نہو۔ لیکن یہ جملہ شرائط اور وہ سب شرطیں جو بہترین دوستی کی خصوصیت سے ہیں

ان کا بہترین تحقق انسان کو اپنی ذات کے ساتھ جو تعلق ہے اس سے ہوتا ہے کیونکہ یہ بیان ہو چکا کہ جملہ خصوصیات دوستی کے جو ایک انسان کو دوسرے کے ساتھ ہوں وہ فرع ہیں اس تعلق کی جو انسان کو اپنی ذات خاص سے ہو۔ جملہ امثال اس رائے سے موافقت رکھتے ہیں مثلاً "دوست ایک جان ہوتے ہیں" "دوستوں کا مال مشترک مال ہے" "مساوات دوستی ہے" "خیرات گھر سے شروع ہوتی ہے" یہ جملہ شروط بہتر سے بہتر اپنے ذاتی تعلق میں پائے جاتے ہیں۔ ہر شخص اپنا بہترین دوست ہے لہذا اپنے آپ کو سب سے زیادہ دوست رکھتا ہے۔

یہ سوال کچھ بے جا نہیں ہے کہ ان دو حجتوں سے جو تعین سے معرا نہیں ہیں کون سی اختیار کی جائے؟ شاید یہ زیادہ مناسب ہو کہ دونوں کی تحلیل کی جائے اور یہ تحقیق کیا جائے کہ کس حد تک اور کس اعتبار سے یہ حجتیں علی الترتیب درست ہیں۔ شاید صدق صاف ظاہر ہو جائے گا اگر ہم دونوں حجتوں میں لفظ "حب ذات" کے معنی تحقیق کر لیں۔ جب لوگ اس کو بطور مذمت کے استعمال کرتے ہیں تو وہ عاشقان ذات کا لقب ایسے لوگوں کو دیتے ہیں جو روپیہ عزت اور جسمانی لذت میں اپنے واجبی حصہ سے زیادہ کے طالب ہوتے ہیں۔ یہ معروضات خواہش عموماً سب آدمیوں کے ہیں۔ یہی چیزیں ہیں جن کو لوگ سب سے اعلیٰ چیزیں قرار دیتے ہیں انھیں سے دل لگاتے ہیں اور انھیں پر تنازع ہوا کرتے ہیں۔ پس جو ناواجب حصہ ان چیزوں کا پانے کے شائق ہیں وہ اپنی خواہشوں اور جذبوں کو انھیں سے تسلی دیتے ہیں بالفاظ دیگر اپنے نفس کے غیر عاقل جزو کو۔ یہ ہے خصلت آدمیوں کی عموماً۔ لہذا چونکہ آدمی عموماً برے ہوتے ہیں یہ اصطلاح حب ذات برے معنی میں مستعمل ہو گی۔ پس اس معنی سے جو لوگ اپنی ذات سے محبت کرتے ہیں وہ مستوجب ملامت کے ہیں[1] اس کا لحاظ کرنا سہل ہے کہ لوگ لفظ حب ذات کا استعمال

[1] حدیث شریف۔ حب الحیات راس الخطیئات یعنی حیات کی محبت جملہ گناہوں سے بالاتر ہے ۱۲ مترجم

ایسے لوگوں کے لئے کرتے ہیں جو اپنے حق واجب سے زیادہ روپیہ عزت اور لذت ایسی چیزوں میں اپنا حصّہ قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص عدالت اعتدال یا کسی نیک کام میں سب سے زیادہ دل لگائے اور ہمیشہ اور ہر طور سے شرافت کا حصّہ اپنے لئے محفوظ کرے تو کوئی اس کو الزام نہ دے کہ وہ حب ذات رکھتا ہے اور نہ کوئی اس کو ملامت کرے مگر ایسا معلوم ہوگا کہ شخص مذکور نمایاں طور سے حب ذات رکھتا ہے۔ بہر طور اپنے لئے وہ چیز قرار دیتا ہے جو اعلےٰ مفہوم سے خوب ہے اور اسکی ماہیت کے جز اعلیٰ کے لئے تسلی بخش ہے اور بہر طور اس کی مطیع ہے۔ لیکن اگر وہ اعلیٰ جز کسی ریاست کا ہو یا کسی اور مشارکت میں جو باعتبار صحیح مفہوم کے ریاست یا مشارکت ہے پس یہی حال ہر انسان کا ہے۔ فلہذا ایسا شخص صحیح ترین مفہوم سے محب ذات ہے اور اپنی ہستی کے اعلیٰ ترین جز کو دوست رکھتا ہے اور اس کو تسلی بخشتا ہے۔ کسی شخص کو پرہیز گار یا ناپرہیز گار اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ عقل اس کی ہستی میں قوت حاکمہ ہے یا نہیں ہے لیکن یہ کہنا اس کے مثل ہے کہ عقل ہی انسان ہے اور جب ہم عقلاً کاروانہ ہوں تو ہم نے صحیح مفہوم سے کام کیا اور بالارادہ کام کیا۔

یہ بالکل واضح ہے کہ عقلی جز انسان کا جو بذات خود انسان ہی ہے اور وہی نیک آدمی ہے جو اپنی ذات کیلئے زیادہ سے زیادہ الفت محسوس کرتا ہے اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ نیک آدمی محب ذات ہے۔ لیکن اس معنی سے وہ محب ذات نہیں ہے جس معنی سے کہ حب ذات کی جہت سے کسی شخص کی خدمت کی جاتی ہے بلکہ اس معنی سے اختلاف ہے جس معنی سے وہ زندگی جو عقل کی تابع ہو اختلاف رکھتی ہے اس زندگی سے جو وجدان کی تابع ہو یا ایسی خواہش جو شرافت دوست ہو ایسی زندگی سے جو ذاتی اغراض کو چاہتی ہو پس اگر لوگ سب سے زیادہ شریفانہ کاموں پر دل لگائیں تو ہم سب اس کو پسند کرتے ہیں اور ستایش کرتے ہیں لیکن اگر سب لوگ نیک کاموں کی بلکہ سب سے زیادہ شریف کاموں کی انتہائی کوشش کریں پس ایسی ریاست کی

تمام حاجتیں پوری ہوں گی اور ہر فرد باشندۂ شہر اعلےٰ ترین خوبیوں کا مالک ہوگا اس بات کو مان کے کہ نیکی ہی خیر اعلےٰ ہے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک نیک آدمی کو چاہئے کہ محب ذات ہو اپنی ذات کو بھی نفع پہنچائے اور دوسروں کی بھی خدمت کرے۔ مگر شریر بھی محب ذات نہیں ہوسکتا وہ اپنے آپ کو بھی ضرر پہنچاتا ہے اور دوسروں کو بھی کیونکہ وہ ہوا و ہوس کا تابع ہے۔

برے آدمی کے فرائض کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور کردار کہ اس نے کیا کیا ان دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ نیک آدمی وہی کرتا ہے جو اس کو کرنا چاہئے کیونکہ عقل اسی چیز کو پسند کرتی ہے جو بذات خود بہترین ہے اور نیک آدمی اپنی عقل کا تابع ہے۔

نیک آدمی پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اکثر اپنے دوستوں اور اپنے ملک کے اغراض کے موافق کام کرتا ہے اور اگر ضرورت ہو تو اپنی جان سے بھی دریغ نہیں کرتا وہ مال عزت اور جملہ خوبیاں جن کے لئے دنیا کے لوگ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں سب کچھ بخش دیتا ہے صرف شرافت کو اپنے لئے محفوظ رکھ لیتا ہے۔ وہ سب سے بڑی لذت سے ایک مدت قلیل کے لئے کامیاب ہوتا ہے بہ سبب اس کے کہ ایک خفیف لذت سے مدت تک کامراں ہوتا رہے اور ایک سال شرافت کے ساتھ جینا پسند کرتا ہے نہ کہ سالہائے دراز تک مساوی طور پر وہ ایک بلند مرتبہ شریفانہ کام کریگا نہ کہ چھوٹے چھوٹے بہت سے کام کرتا ہے۔ یہ صادق آتا ہے ایسے شخص پر جو دوسرے کے لئے جان دیدیتا ہے وہ سب سے بڑی شرافت اپنی ذات سے مخصوص کرلیتا ہے۔ وہ اپنی دولت خوشی سے صرف کردے گا کہ اس کے دوست مالدار ہو جائیں کیونکہ درحالیکہ اس کا دوست دولت پاتا ہے وہ شرافت کا اکتساب کرتا ہے لہذا بہتر خوبی اپنے لئے قرار دیتا ہے۔

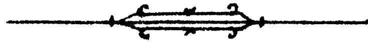
یہی حال عزت اور عہدہائے ریاست کا ہے ان سب سے وہ اپنے دوست کے لئے دست بردار ہو جائے گا یہ دستبرداری اس کی نظر میں شریفانہ اور قابل ستائش ہے۔

کیا ایسے شخص کو نیک کہنا قرین عقل ہے جو کہ شرافت کو ہر چیز پر ترجیح دیتا ہے

وہ کام کرنے کا موقع بھی اپنے دوست کو دیدیتا ہے اس کے نزدیک یہ شرافت ہے کہ اپنے دوست کو کام کی طرف راغب کرے بہ نسبت خود کام کرنے کے۔

پس جہاں کہیں وہ ستائش کا مستوجب ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ زیادہ وزنی حصّہ شریفانہ خصلت کا اپنے لئے مقرر کرتا ہے۔ اس مفہوم سے صحیح ہے کہ وہ محب ذات ہے نہ اُس اعتبار سے جس طرح عوام اپنی ذات سے محبت کرتے ہیں۔

باب نہم



دوسرا سوال زیر بحث یہ ہے کہ آیا سعید انسان دوستوں کی ضرورت رکھتا ہے یا نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ صاحب قسمت اور مستقل بالذات انسان کو دوستوں کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ وہ بذات خود جملہ خوبیوں کے مالک اور ان پر متصرف ہوتے ہیں چونکہ وہ مستغنی ہیں پس ان کو اور کوئی چیز درکار نہیں ہے درحالیکہ دوست مثل دوسری ذات کے ہے جو ایسی چیزیں مہیا کرتا ہے جن کا مہیا کرنا ہمارے مقدور میں نہیں ہے لہذا یہ کہا گیا ہے۔

"خدا ہمکو برکت دے دوستوں کی کیا حاجت ہے" مگر یہ لغو معلوم ہوتا ہے کہ تمام اچھی چیزیں سعید کے لئے قرار دیدی جائیں۔ مگر دوست نہ قرار دیئے جائیں جو کہ تمام خارجی چیزوں میں سب سے بڑی نعمت ہے یہ زیادہ تر ایک دوست کا حصہ ہے کہ وہ نیکی کرے بہ نسبت خود وصول کرنے کے اگر بخشش نیک آدمی کا یا نیکی کا جزء ہے اور اگر یہ زیادہ شریفانہ کام ہے کہ دوست کے ساتھ بھلائی کرے نہ غیروں کے ساتھ تو نیک آدمی کو ایسے شخص کی ضرورت ہوگی جس کے ساتھ نیکی کی جائے لہذا بعض اوقات یہ سوال پیدا ہوگا کہ آیا ہمکو دوستوں کی ضرورت زمانۂ عشرت میں زیادہ ہے یا زمانۂ عسرت میں خیال یہ ہے کہ بدبخت آدمی کو ایسے کسی کی ضرورت ہے کہ اس کی کوئی خدمت کرے۔ اور نیک بخت کو ایسے شخص کی حاجت ہے جس کے ساتھ وہ بھلائی کرے۔ میرے نزدیک یہ لغو ہے کہ نیک بخت گوشۂ تنہائی میں بٹھایا جائے کیونکہ کوئی شخص اس کو پسند نہ کرے گا کہ جملہ خوبیوں کا خود ہی مالک ہو۔

کیونکہ انسان مدنی وجود ہے اور دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر مائل ہے۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ نیک بخت آدمی معاشرت کے ساتھ زندگی بسر کرے کیونکہ وہ جملہ طبیعی خوبیوں پر فائز ہے۔ یہ واضح طور سے بہتر ہے کہ ایک شخص اپنی زندگی کے دن دوستوں اور نیک آدمیوں کے ساتھ گذارے نہ کہ غیروں کے ساتھ جو ممکن ہے کہ نیک نہوں پس نتیجہ یہ نکلا کہ سعید انسان کو دوستوں کی ضرورت ہے۔

پس پہلی رائے[1] کے کیا معنی ہیں اور کس معنی سے وہ سچ ہے؟ کہہ سکتے ہیں کہ عام نظریہ ہے کہ دوست وہ لوگ سمجھے جاتے جو مفید ہو سکتے ہیں۔ نیک بخت آدمی کو ایسے دوستوں کی حاجت نہوگی کیونکہ وہ خود جملہ خوبیوں کا مالک ہے نہ اس کو ایسے دوستوں کی حاجت ہوگی جو اس کو لذت بخشیں یا ہوگی تو بہت ہی کم چونکہ اس کی زندگی خود ہی خوشگوار ہے اس کو عارضی لذت کی ضرورت نہوگی چونکہ اس کو ایسے دوستوں کی حاجت نہیں ہے لہٰذا اس کو مطلقاً دوستوں کی حاجت نہیں ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہلے بیان ہو چکا کہ سعادت ایک صورت فعلیت کی ہے اور یہ واضح ہے کہ فعلیت ہمیشہ پیدا ہوا کرتی ہے اور بالفعل مثل ایک ملک کے موجود نہیں ہے۔ لیکن جبکہ سعادت شامل ہے زندگی اور فعلیت کو اور فعلیت نیک آدمی کی نیک اور خوشگوار بذات خود ہے جو کہ اولاً بیان ہو چکا ہے۔ اگر کوئی لذت اس معنی سے ہو کہ ایک چیز خود ہماری ہے اور اگر ہم دوسروں کو اپنی ذات سے زیادہ تر سمجھ سکتے ہیں اور دوسروں کے کاموں کو بہ نسبت اپنے کاموں کے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نیک آدمیوں کے کام اگر وہ دوست ہوں اچھوں کے لئے خوشگوار ہیں کیونکہ اس میں ایسے دونوں عنصر[2] شامل ہیں جو طبعاً خوشگوار ہیں۔ پس نیک بخت آدمی کو اس قسم کے دوستوں کی ضرورت ہے کیونکہ یہ اس کی پسند ہے کہ وہ ایسے کاموں پر غور کرے جو اچھے ہیں اور جو اس کے

---

[1] کہ سعید انسان کو دوستوں کی حاجت نہیں ہے ۱۲ مترجم

[2] دو عنصر یہ ہیں (۱) ہمارے دوستوں کے کام اچھے ہیں (۲) وہ ہم سے تعلق رکھتے ہیں چونکہ ہمارا دوست بقول ارسطاطالیس ہماری دوسری ذات ہے ۱۲ مترجم۔

تعلق رکھتے ہیں اس لئے کہ نیک آدمی کے کام جو اس کا دوست ہے اسی وصف کے ہیں۔

پھر یہ فرض کیا گیا ہے سعید کی زندگی خوشگوار ہونا چاہیئے۔ زندگی دشوار ہے اگر تنہائی میں بسر ہو۔ کیونکہ انسان کے لئے مشکل ہے کہ وہ آسانی سے ایک دائمی فعلیت کو بذات خود قائم رکھے لیکن دوسروں کے ساتھ رہ کے اور ان کی نسبت سے مقابلۃً آسان ہے۔

فعلیت بہ نسبت دوسروں کے زیادہ تر استمراری ہوگی اور خوشگوار بذات خود ہے۔ نیک بخت آدمی کی صورت میں ایسی ہی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ نیک برائے نیک خوش ہوتا ہے نیک کاموں سے اور رنجیدہ ہوتا ہے برے کاموں سے۔ جس طرح ایک موسیقی داں اچھے گانے سے خوش ہوتا ہے اور برے سے بدمزا ہوتا ہے نیکی میں ایک قسم کی مہارت بھی ہے جو عمدہ معاشرت میں رہنے سے حاصل ہوسکتی ہے جیسے تھیوگنیس (Theognis) نے کہا ہے۔

اصلی ماہیت زندگی کی۔ لیکن اگر ہم ماہیت اشیا کو دقیق نظر سے ملاحظہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ نیک آدمی کے لئے نیک دوست طبعاً مطلوب ہے۔ کیونکہ جو چیز طبعاً اچھی ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے وہ نیک آدمی کے لئے بذات خود اچھی اور خوشگوار ہے۔ چونکہ زندگی ادنیٰ جانوروں میں قوت احساس سے پہچانی جاتی ہے۔ انسانوں میں قوت احساس یا عقل سے پہچانی جاتی ہے مگر قوت صرف فعلیت کے حوالے سے ممیز ہوتی ہے۔ فعلیت ہی پر قوت اصلاً موقوف ہے اس سے معلوم ہوا کہ زندگی اصلاً احساس یا تعقل ہی پر منحصر ہے۔

زندگی ایک ایسی چیز ہے جو بذات خود اچھی اور خوشگوار ہے کیونکہ یہ ایک تعین رکھتی ہے۔ جس کی ماہیت میں نیکی ہے لیکن جو چیز طبعاً اچھی ہے وہ نیک آدمی کے لئے بھی اچھی ہے۔ چونکہ حیات ایک طبعی نیکی ہے اسی لئے ہر شخص کے لئے خوشگوار ہے۔ لیکن زندگی کو خوشگوار کہتے ہیں ہم کو بد یا خراب زندگی کو نہ لینا چاہیئے یا وہ زندگی جو رنج سے آلودہ ہو کیونکہ ایسی زندگی غیر محدود و متعین ہے کیونکہ اس کی حالتیں ایسی ہی ہیں۔ مگر ہم رنج کے مضمون کی توضیح اس کے بعد کریں گے۔ حیات بذات خود

اچھی اور خوشگوار ہے یہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ اس کے خواستگار رہیں خصوصاً نیک اور صاحب قسمت کیونکہ ایسے لوگوں کے لئے زندگی بہت مطلوب ہے کیونکہ انہی کی زندگی بہت طالع ور ہے۔ جو شخص دیکھتا ہے اس کو یہ بھی ادراک ہے کہ وہ دیکھتا ہے اور جو سنتا ہے اس کو یہ ادراک ہے کہ وہ سنتا ہے اور جو چلتا ہے اس کو یہ ادراک ہے کہ وہ چلتا ہے اور اسی طرح تمام فعلیتوں میں کوئی چیز ہم میں ہے جو ادراک کرتی ہے کہ ہم فعلیت کو کام میں لاتے ہیں ہو اگر ایسا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم کو ادراک ہے کہ ہم ادراک کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم سمجھتے ہیں مگر ادراک کرنا یا سمجھنا کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا سمجھتے ہیں یہ ادراک کرنا یا سمجھنا ہے کہ ہم موجود ہیں کیونکہ وجود کی ماہیت حسب بیان گذشتہ ادراک کرنے یا سمجھنے میں ہے۔

لیکن ادراک یا احساس زندگی کا بذات خود ایک لذت ہے کیونکہ زندگی طبعاً ایک خوبی ہے اور اپنی ذات میں خوبی کے موجود ہونے کا ادراک ایک لذت ہے۔ زندگی خواہش کی معروض ہے اور کسی کے لئے ایسی مطلوب نہیں ہے جیسے نیکوں کے لئے کیونکہ ان کے لئے وجود اچھا اور خوشگوار ہے اس لئے کہ وہ اپنے شعور میں اس چیز کی لذت پاتے ہیں جو بذاتہ خوب ہے۔ لیکن نیک آدمی کو اپنے دوست کے ساتھ وہی نسبت ہے جو اس کو اپنی ذات کے ساتھ ہے۔ کیونکہ دوست اس کی دوسری ذات ہے چونکہ ہر شخص اپنے وجود کا آرزومند ہے اسی طرح وہ اپنے دوست کے وجود کا بھی آرزومند ہے۔ لیکن آرزومندی وجود کی حسب بیان گذشتہ اپنی نیکی کے احساس میں ہے ایسا احساس بذات خود خوشگوار ہے۔ پس ہم اپنے دوست کے وجود کا بھی شعور چاہتے ہیں اور یہ ہکو اس کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ معاشرت اور مکالمہ اور فکر کرنے سے۔ کیونکہ معلوم ہوگا کہ آدمیوں کے ایک ساتھ رہنے سے یہی مراد ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے جیسے جانوروں کا ایک ہی مقام میں چارا کھانا۔

پس نیک بخت آدمی ہستی کو بذات خود مطلوب پاتا ہے کیونکہ وہ طبعاً اچھی اور خوشگوار ہے اور چونکہ دوست کی ہستی بھی تقریباً ویسی ہی ہے جیسی اپنی

ہستی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ دوست ایک شئے مطلوب ہے لیکن جو چیز مطلوب ہے چاہیئے کہ انسان اس کو حاصل کرے اور اگر اس نے نہیں حاصل کی تو اس حد تک وہ ناقص ہے پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کسی کو سعید ہونا ہے تو اس کو نیک دوستوں کی ضرورت ہے۔

باب دہم
دوستوں کی مناسب تعداد

کیا ہمارا یہ فرض ہے کہ حتی الامکان جتنے دوست ممکن ہوں پیدا کرلیں ؟
یا دوستی کا بھی بعینہ وہی حال ہے جیسے مہماں نوازی کا حال ہے جس کے بارے میں کیا خوب کہا گیا ہے ۔

"مجھکو بہت سے دوست نہ دو بلکہ بالکل ہی نہ دو"

یعنی نہ یہ مناسب ہے کہ کوئی دوست نہو نہ یہ کہ بہت سے دوست ہوں؟

دوستوں کے باب میں جنکی دوستی ہم بضرورت کرتے ہیں یہ ضابطہ بہت ہی مناسب ہے چونکہ یہ دقت طلب ہے کہ بہت سے لوگوں کا حق خدمت ادا کیا جائے ۔ طولانی زندگی بھی اس کام کے لئے کافی نہوگی ۔ ایک کثیر التعداد ایسے دوستوں کا ہونا جو ایک شخص کی حیات کے لئے کافی ہوں فضول ہے بلکہ شریفانہ طرز حیات کے لئے مضر ہے لہذا ان کی ضرورت نہیں ہے ۔

ان لوگوں میں سے جن کو ہم دوست بناتے ہیں چونکہ وہ خوشگوار ہیں اور ہم کو مرغوب ہیں چند کافی ہیں جیسے کھانے میں تھوڑی سی شیرینی کافی ہے ۔

اگر ہم نیک دوستوں کی حالت پر نظر کریں تو یہ سوال ہوسکتا ہے ۔ کیا انکی اس قدر تعداد ہو جتنی کہ ممکن ہو یا دوستی کے دائرہ کی کوئی حد ہے جیسے ریاست کے حلقے کی حد ہوتی ہے ؟ کیونکہ دس آدمی ایک ریاست کے لئے کافی نہیں ہیں اور اگر مردم شماری لاکھ تک پہنچے تو یہ ریاست نہ رہے گی کہہ سکتے ہیں کہ تعداد شہریوں کی محدود نہیں ہے بلکہ ایک خاص تعداد کے اندر رہنا چاہیئے ۔ اسیطرح

دوستوں کی بھی ایک حد محدود ہے یہ تعداد زیادہ سے زیادہ اتنی ہونا چاہیئے جن کے ساتھ کوئی شخص زندگی بسر کرسکتا ہے ۔ کیونکہ اجتماع ہی کو ہم نے خاص صفت دوستی کی قرار دیا ہے اور اس کا ملاحظہ سہل ہے کہ کوئی شخص متعدد اشخاص کے ساتھ زندگی نہیں بسر کرسکتا کہ وہ اپنے متعدد اجزا میں تقسیم کرے ۔

پھر یہ کہ کسی شخص کے دوست خود بھی ایک دوسرے کے دوست ہوں گے کہ یہ لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کریں اور یہ صورت معتدبہ اشخاص میں موجود ہونا دشوار ہے کہ ایک شخص اتنے لوگوں کے ساتھ ان کی شادی وغم میں عمدگی سے ہمدردی کرسکے کیونکہ ممکن ہے کہ وقت واحد میں کسی کی شادی میں شرکت کی ضرورت ہو ۔ اور اسی وقت دوسرے کے ساتھ غم میں شرکت کرنا ہو ۔

پس یہ مناسب ہے کہ اس کی کوشش نہ کرے کہ حتی الامکان کثیر تعداد دوستوں کی بہم پہنچے بلکہ صرف اسقدر جو اجتماعی حیات کے لئے کافی ہوں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کا دوست صادق ہوسکے ۔ لہذا یہ غیر ممکن ہے کہ چند شخصوں سے عشق ہو ۔ کیونکہ عشق کے معنی دوستی میں مبالغہ کے ہیں اور یہ غیر ممکن ہے کہ ایسا مبالغہ سوا ایک شخص کے چند کے ساتھ ممکن ہو ۔ اسی طرح یہ بھی غیر ممکن ہے کہ چند اشخاص سے زیادہ کے ساتھ جان نثارانہ دوستی ہوسکے ہم یہ نہیں پاتے کہ لوگ متعدد دوست رکھتے ہوں جن کے ساتھ ایسی موانست ہو جیسی جوڑی داروں کے ساتھ ہوتی ہے ۔ جن دوستیوں کا تواریخ میں مذکور ہے ان میں بھی دو شخصوں کی دوستی کا مذکور ہے[1] ۔

جو لوگ ایک مجمع دوستوں کا رکھتے ہیں اور ہر شخص کے لئے ان کا آغوش کشادہ ہے بظاہر وہ کسی کے دوست نہیں ہوتے الا اس معنی سے جیسے ایک شہر کے باشندے ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اگر ایک مجمع دوستوں کا رکھتے ہوں تو ہم ایسے لوگوں کو خوش خلق کہتے ہیں ۔

---

[1] جیسے دوستی اکلیس (Achilles) اور پیٹروکلس (Patroclus) کی یا دوستی ڈیمن (Damon) اور پتھیس (Fythias) کی

گوکہ مثل ایک شہر کے باشندوں کے لئے ممکن ہے کہ ایک شخص متعدد اشخاص کا دوست ہو اور خوش خلق بھی ہو لیکن حقیقی نیکی رکھتا ہو اور دوستی کے لائق ہو اور لوگ اپنے خاطر خواہ اس کے دوست ہوئے ہوں - ہم کو اس بات پر قناعت کرنا چاہئے کہ ہم کو چند ہی شخص ایسے ملجائیں -

باب یازدہم

آیا دوستوں کی ضرورت ایام فراغبالی میں ہے یا عسرت میں

اب یہ سوال رہ گیا ہے کہ فراغبالی کے زمانہ میں یا عسرت میں دوستوں کی زیادہ ضرورت ہے؟ ہم کو دونوں وقتوں میں دوستوں کی ضرورت ہے عسرت میں تو ہم کو ان کی مدد کی ضرورت ہے اور فراغبالی میں اس لئے کہ ان کے ساتھ معاشرت رکھیں اور ان سے نیکی کریں کیونکہ یہ تسلیم کرلیا ہے کہ یہ ہماری خواہش ہے کہ ان کے ساتھ نیکی کریں۔

پس دوستی کی زیادہ ضرورت ہے بدبختی کے زمانہ میں لہذا بدبختی کے زمانہ میں ہم کو دوستوں کی مدد کی ضرورتؔ ہے۔ لیکن فراغبالی کے زمانہ میں شرافت زیادہ ہے۔ لہذا کامرانی کے زمانہ میں ہم نیک آدمیوں کے خواہاں رہتے ہیں اس لئے کہ خواہش ہوتی ہے کہ ان کی خدمت کریں اور ان کے ساتھ معاشرت رکھیں۔ کیونکہ صرف دوستوں کی موجودگی خوشگوار ہے۔ بدبختی کے زمانہ میں بھی کیونکہ دوستوں کی ہمدردی سے رنج میں تخفیف ہو جاتی ہے۔ اس میں شک ہوسکتا ہے کہ آیا وہ کچھ حصّہ اس بوجھ کا جو ہم پر ہے گویا کہ اپنے اوپر لے لیتے ہیں یا یہ کہ مسرت ان کے موجود ہونے کی اور خیال ان کی ہمدردی کا اس رنج کو کم کر دیتا ہے

لہ دوست آن باشد کہ گیرد دستِ دوست ہم در پریشاں حالی ودر ماندگی (سعدی)

جو ہمکو محسوس ہوتا ہے -

اس بحث کی ضرورت نہیں کہ تخفیف کا سبب یہ ہے یا کچھ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ بہر طور واقعہ وہی ہے جس کو ہم بیان کرتے ہیں مگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستوں کی موجودگی کچھ تو باعث تسلی کا ہوتی ہے کچھ رنج کا صرف دوستوں کا دیدار ہی باعث مسرت ہوتا ہے خصوصاً جب کوئی مصیبت میں ہو اور تکلیف میں کچھ ڈھارس ملتی ہے - کیونکہ دیدار اور آواز دوست کی ہماری تسلی کا موجب ہوتے ہیں اگر وہ دوست صاحب شعور ہو کیونکہ وہ ہماری سیرت سے واقف ہے اور ہمارے رنج و راحت کے ذریعوں کو جانتا ہے - بجانب دیگر یہ معلوم کر کے رنج ہوتا ہے کہ کسی کو ہماری بدبختی سے رنج پہنچتا ہے - کیونکہ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے دوستوں کو رنج نہ پہنچے - جو لوگ طبیعت کے شجاع ہیں وہ اس سے بچتے ہیں کہ ان کے دوست ان کے درد میں شریک ہوں اور ایسا شخص سوا اس کے کہ وہ غیر معمولی طور سے رنج سے بے پروا ہو وہ اس رنج کو برداشت نہیں کر سکتا جو اس کے سبب سے دوستوں کو ہو اور نہ وہ ایسے لوگوں کے ساتھ بسر کر سکتا ہے جن کی ہمدردی نوحہ و زاری کی صورت اختیار کرتی ہے - کیونکہ وہ خود نوحہ و زاری میں مشغول ہونے کا مشتاق نہیں ہے - صرف ضعیفہ عورتیں اور زنانہ مزاج کے لوگ ایسے لوگوں سے خوش ہوتے ہیں جو اپنی ہمدردی شور و فغاں سے ظاہر کرتے ہیں اور وہی لوگ ایسوں سے محبت رکھتے ہیں اور رنج میں اپنا دوست اور ہمدرد خیال کرتے ہیں لیکن ہمکو چاہیئے کہ ہم ایسے لوگوں کی تقلید کریں جن کو ہم اپنے سے بہتر جانتے ہوں -

دوستوں کی موجودگی خوشقسمتی کے زمانہ میں ایک خوشگوار وسیلہ اوقات کے بسر کرنے کا ہے - اور صرف یہی نہیں بلکہ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دوست ہماری نعمتوں سے خوش ہوتے ہیں پس یہ ہمارا فرض ہوگا کہ دوستوں کو اپنی نعمت میں شریک ہونے کے لئے آمادگی سے دعوت دیں کیونکہ بخشش کا عطا کرنا شرافت ہے لیکن بدحالی میں اگر بلائیں تو تاخیر کریں کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ دوستوں کو اپنی مصیبت میں حتی الامکان بہت ہی کم شریک کریں اسی سے یہ مقولہ مشہور ہے

"یہ کافی ہے کہ میں خود بدبخت ہوں"

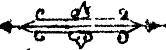
لیکن وہ وقت جبکہ ہم اپنی طرف ان کے بلانے پر آمادہ ہوں وہ وقت ہے جبکہ غالبا تھوڑی سی جسمانی تکلیف اٹھاکے ان کو موقع ملے کہ وہ ہماری بہت کچھ خدمت کرسکیں۔

دوسری جانب میں سمجھتا ہوں کہ ہکو مناسب ہے کہ اپنے دوستوں کے پاس جائیں جب وہ مصیبت میں مبتلا ہوں اگرچہ وہ ہکو نہ بلائیں اور جانے کی وجہ یہ ہو کہ دوستوں کا یہ کام ہے کہ دوست کے ساتھ نیکی کی جائے خصوصاً ایسے دوستوں کی جنکو حاجت ہو اور ان کو کوئی استحقاق نہو کیونکہ یہ طریقہ شریفانہ اور خوشگوار ہے دونوں کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ ان کی مدد میں سبقت کریں تاکہ انکو مسرت ہو کیونکہ یہ بھی تو ایک خدمت ہے جس کو دوست بجالاتے ہیں لیکن خود مسرت حاصل کرنے میں سبقت نہ کریں کیونکہ بخشش حاصل کرنے میں سبقت کرنا کوئی شرافت نہیں ہے۔ پھر بھی لازم ہے کہ اپنے کو درشت خوئی سے بچائیں کیونکہ خدمات کے مسترد کرنے میں بعض اوقات ایسا ہوتا ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستوں کی موجودگی کلیتہً مطلوب ہوتی ہے۔ لوگوں کو جو ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں باہم کر ملاقات سے بڑھ کے کوئی چیز قابل خیر مقدم نہیں ہے۔

باب دوازدہم

میل جول دوستی یا عشق کے لئے اصل امر ہے۔



اس میل جول پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دیتے کیونکہ اسی پر نہ کسی اور چیز پر ہستی اور پیدائش ان کے عشق کی موقوف ہے۔ کیا ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی اور چیز ایسی نہیں ہے جس کے دوست آرزومند ہوں جیسے آپس کا میل ملاپ۔ کیونکہ دوستی کی اصل معاشرت ہے۔

ہر شخص کو دوست سے ویسا ہی تعلق ہے جیسا اس کو اپنی ذات خاص سے ہے مگر اپنی ہستی کا احساس مطلوب ہے اسی طرح احساس دوست کی ہستی کا۔ دوستوں کی فعلیت کا تحقق بھی ایک دوسرے کے ساتھ رہنے سے ہوتا ہے پس یہی امر معقول ہے کہ ان کو مل جل کے رہنا مطلوب ہو۔

لوگ ہستی کی ماہیت خواہ کچھ ہی سمجھتے ہوں زندگی کی آرزو سے ان کی کوئی غرض کیوں نہو۔ مگر اصل غرض یہ ہے کہ دوستوں کے ساتھ زندگی بسر ہو۔ اسی لئے کچھ ایک ساتھ شراب پیتے ہیں بعض جوا کھیلنے میں ساتھ دیتے ہیں بعض ورزشی اشغال میں یا شکار میں یا فلسفہ میں۔ ہر طبقہ بہ نسبت دوسرے اشغال کے اپنے دن اسی شغل میں بسر کرتا ہے جس کی طرف اس کی توجہ ہے۔ کیونکہ جیسی ان کی خواہش ہے کہ دوستوں کے ساتھ زندگی بسر کریں وہ ایسے ہی کام کرتے ہیں اور ایسی چیزوں میں شریک ہوتے ہیں جس میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ دوست ان کے شریک ہیں۔

پس دوستی بدآدمیوں کی بدثابت ہوتی ہے چونکہ وہ مستقل مزاج نہیں ہیں وہ برائیوں ہی میں شرکت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی مماثلت کے عمل سے

بد ہو جاتے ہیں۔ لیکن دوستی نیکوں کی نیک ہے جسقدر اس کا میل ملاپ بڑھتا ہے زندگی بھی ترقی کرتی ہے اور اپنی فعلیت کی مزاولت سے ان کا اخلاق بلند مرتبے پر پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کی اصلاح کرتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص اپنی وضع دوسرے کی سیرت کے خوشگوار آثار کے ساتھ مماثل کرتا ہے اسی سے یہ مقولہ[1]

"نیکوں سے نیک زندگی بسر کرنا سیکھو"

دوستی یا عشق کا اس قدر بیان کافی سمجھو اب ہم لذت پر بحث کریں گے۔

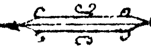
---

[1] یہ مقولہ تھیوگنس (Thaegenis) کا ہے ۱۲ مترجم

مقالۂ دہم

باب اوّل

لذّت



اب غالباً لازم آتا ہے کہ لذت سے بحث کی جائے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ لذت میں اور ہماری انسانی ماہیت میں اعلیٰ درجہ کی موانست ہے اور اسی سبب سے چاہئے کہ نوجوانوں کے تعلیم کی کشتی لذت اور الم کے سکان سے جاری کی جاے ۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نیک سیرت کی ساخت میں مسرت اور ناپسندیدہ کے صحیح طور سے احساس کرنے سے زیادہ کوئی مہتم بالشان عنصر نہیں ہے ۔ کیونکہ لذت اور الم زندگی کے ساتھ ہی موجود رہتے ہیں اور نیکی اور زندگی کی سعادت کے ترقی دینے میں ان کا قوی اثر ہے کیونکہ جو چیز خوشگوار ہے اس کو ہم پسند کرتے ہیں اور جو چیز رنج دہ ہے اس سے احتراز کرتے ہیں ۔

ان سوالات کی اہمیت پر غور کرکے واضح ہوتا ہے کہ ہمارا فرض ہے کہ ان کو فروگذاشت نکریں خصوصاً اس لئے کہ اس باب میں بہت کچھ تنازع ہے ۔ کیونکہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خیر لذت ہے دوسرے اس کے برعکس کہتے ہیں کہ لذت

لہ اس مقالہ میں ارسطاطالیس نے خیر کو خیر اعلیٰ کے لئے استعمال کیا ہے جس کو لاطینی میں سمم بونم (Summum bonum) کہتے ہیں جس کے لفظی معنی کل خیر کے ہیں ۔

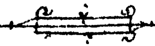
کوئی سب سے بڑی چیز ہے خواہ امکاناً اس کا تعین ہوگیا ہے کہ نیکی درحقیقت ایسی ہی ہے خواہ انسانی حیات کے اغراض پر نظر کرکے ان کو بہتر معلوم ہوا کہ لذت کو شرّ بیان کریں اگرچہ ایسا نہ ہو اس امر کو محسوس کرکے کہ انسان عموماً لذت کی جانب مائل ہیں اور اپنی لذتوں کے بندے ہیں اور یہ فرض ہے کہ ان کو خلاف راہ دکھائیں اس طور سے وہ اعتدال پر یا مناسب حالت پر پہنچ جائیں گے ۔

مگر میں اس خیال کی جرأت کرتا ہوں کہ یہ بیان اس حالت کا درست نہیں ہے کیونکہ معاملات وجدان اور افعال میں نظریات کچھ ایسے قابلِ اعتماد نہیں ہیں جیسے واقعات جب نظریات واقعات کے ساتھ موافق نہیں ہوتے تو بیکار ہو جاتے ہیں بلکہ حقیقت ان کی شکست میں مُضر ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی شخص لذت کی نکوہش کرتا اور پھر وقتاً فوقتاً لذت کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ لذت کی طرف مائل ہے اور یہ اس کی عین مطلوب ہے کیونکہ عام آدمیوں کی قوت سے خارج ہے کہ وہ ایسے امتیازات کریں ۔ یہ معلوم ہے کہ سچے نظریات بہت ہی مفید ہیں نہ صرف ذریعۂ علم کی حیثیت سے بلکہ وہ زندگی میں رہنما کا کام کرتی ہیں چونکہ وہ واقعات کے ساتھ منتظم ہیں تو ان پر اعتقاد ہوتا ہے اور جب اعتقاد ہوتا ہے تو لوگوں کو ان سے جرأت ہوتی ہے یعنی ان لوگوں کو جو ان کو سمجھتے ہیں کہ وہ زندگی کے نظام کو اپنے مطابق کرکے درست کر دیں گے ۔

یہ خیالات جس قدر بیان ہوئے کافی ہیں اب ہم کو چاہیئے کہ لذت کے مختلف مسائل پر نظر کریں ۔

باب دوم

نظریۂ یوڈوکسس (Eudoxus) لذت خیر ہے



یوڈوکسس (Eudoxus) نے یہ مان لیا کہ لذت خیر ہے کیونکہ اس نے یہ دیکھا کہ جملہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول لذت کو اپنا مقصد قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ حجت لایا کہ سب صورتوں میں جو چیز مطلوب ہو وہ خیر ہے اور جو سب سے زیادہ مطلوب ہو وہ اعلےٰ خیر ہے لہذا یہ واقعہ کہ سب چیزیں ایک ہی چیز کی طرف کھنچتی ہیں دلالت کرتا ہے کہ وہ چیز سب کے لئے بہترین ہے کیونکہ ہر شے دریافت کرلیتی ہے اس چیز کو جو اس کی ذات کے لئے خیر ہے اسی طرح جیسے دریافت کرلیتی ہے غذا کو لیکن وہ شے جو سب کے لئے خیر ہے اور سب کی مقصود ہے خیر اعلےٰ ہے۔

حکیم موصوف کے نظریات کو تسلیم کرلیا تھا نہ اس لئے کہ وہ نظریات بالذات قیمتی ہیں بلکہ اس حکیم کی اخلاقی سیرت کی عمدگی کی جہت سے۔ کیونکہ اس کے اعتدال کو ایک عمدہ مثال مانتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے یہ رائیں اس لئے نہیں پیش کی تھیں کہ وہ خود لذت پر فدا تھا بلکہ اس کے نزدیک حقیقت ہی تھی جو اس نے بیان کی۔ اس نے یہ بھی مانا کہ حقیقت اس کی توضیح کے ساتھ لذت کے مقابل پر غور کرنے سے بھی منتج ہوتی ہے کیونکہ جب الم ایسی چیز ہے جس سے ہر شخص کو بچنا چاہیے پس اسی طرح اس کا مقابل لذت وہ چیز ہے جس کی ہر شخص کو خواہش ہونا چاہیے۔ اس نے اس طرح احتجاج کیا کہ وہ شے اعلیٰ درجہ کی مطلوب ہے۔ جب ہم اس کو کسی دوسرے سبب کے لئے یا کسی دوسرے محرک کے باعث سے نہ طلب کرتے ہوں اور یہ صورت لذت کے لئے مسلم ہے کیونکہ اگر کوئی شخص

خوش ہو تو پھر کوئی کچھ اور نہیں پوچھتا کہ اس کے خوش ہونے کا محرک کیا ہے ؟ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ لذت بذات خود مطلوب ہے اور اس کے ماورا کو لذت کا اضافہ کسی اور خوبی کے ساتھ مثلاً عادلانہ اور معتدلانہ سیرت کے ساتھ اس کی مطلوبیت کو اور ترقی دیتا ہے اور یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر خوبی پر کسی اور چیز سے اضافہ ہو تو وہ چیز بھی بذات خود خوب ہوگی ۔

لذت اور خوبی

اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ لذت خوب ہے مگر یہ نہیں ثابت کہ ان اعلیٰ مفہوم سے خوب ہے بہ نسبت کسی اور چیز کے ۔ کیونکہ کوئی خوبی جب کسی اور خوبی سے مرکب ہو جاتی ہے تو وہ زیادہ تر مطلوب ہوتی ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ شے تنہا ہو ۔ ٹھیک ایسی ہی دلیل سے افلاطون نے اس بات کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ خوشگوار زندگی کے ساتھ اگر بصیرت بھی شریک ہو تو وہ زیادہ مطلوب ہے بہ نسبت تنہا لذت کے ۔ پس جبکہ مرکب بہتر ہوا تو پھر لذت خیر اعلیٰ نہ ٹھہری ۔ کیونکہ خیر اعلیٰ کی مطلوبیت کسی چیز سے زیادہ نہیں ہو سکتی ۔

مگر یہ واضح ہے کہ اگر لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے تو کوئی اور چیز بھی نہیں ہو سکتی جس کی مطلوبیت کسی اور خوبی کے اضافہ سے زیادہ ہو جائے ۔ پس وہ کیا چیز ہے جو ایسے اضافہ کو قبول نہیں کرتی لیکن اسی حال میں ہمارے بہرہ یاب ہونے کو قبول کرتی ہے ؟ ۔ کیونکہ ایسی ہی خوبی کو ہم تلاش کرتے ہیں ۔

خواہش اور خوبی

جو لوگ یہ احتجاج کرتے ہیں کہ وہ چیز جو ہر شے کا مقصود ہے کوئی خوبی نہیں ہے ان کا قول لغو ہے ۔ کیونکہ ہم جمہوری رائے کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ حق ہے اور وہ رائے جس سے ہمارا اعتقاد جمہوری رائے سے پلٹ جائے مشکل ہوگی اگر اور کوئی رائے پیش کی جائے جو اس سے زیادہ قابل اعتماد ہو ۔ اگر صرف غیر عاقل ہستیاں جو لذت کی شائق ہوں تو جو کچھ وہ کہتا ہے اس کے یہ معنی ہونگے اور اگر عاقل ہستیاں بھی اس کی شائق ہیں تو کیونکر ایسا ہو سکتا ہے ؟ گمان غالب یہ ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جانوروں میں بھی کوئی فطری اصول ہے جو ان مخلوقات سے بالاتر ہے اور جس کا مقصد ان کی بہبود کے لئے مناسب ہے ۔

احتجاج خلاف اس کے کہ لذت خیر ہے۔

نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس استدلال کا کیا جواب دیتے ہیں جو لذت کے مقابل سے اخذ کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر الم شر ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لذت خیر ہے کیونکہ یہی نہیں ہے کہ ایک شر دوسرے شر کے مقابل ہو بلکہ دونوں اس چیز کے مقابل ہیں جو نہ یہ ہے نہ وہ ہے (نہ خیر ہے نہ شر ہے) بلکہ ایک درمیانی حالت ہے۔ یہ قول تو سچ ہے لیکن لذت اور الم پر صادق نہیں آتا۔ کیونکہ اگر لذت والم دونوں شر ہوں تو یہ فرض ہوتا کہ دونوں سے اجتناب کیا جائے اور اگر کوئی شر نہیں ہے تو فرض ہوتا کہ کسی سے اجتناب کریں یا ایک سے زیادہ اجتناب کریں بہ نسبت دوسرے کے درانحالیکہ فی الواقع کہ لوگ ایک کو شر سمجھکے اس سے احتراز کرتے ہیں اور دوسرے کو خیر سمجھ کے اس کو طلب کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ لذت والم دونوں مقابل ہیں جیسے خیر و شر۔

نہ یہ منتج ہوتا ہے کہ اگر لذت کوئی صفت نہیں ہے تو یہ خیر بھی نہیں ہے کیونکہ نیکی کی فعلیتیں صفات نہیں ہیں نہ سعادت ہے۔

یہ بھی احتجاج کیا گیا کہ خیر شئے معین ہے مگر لذت غیر معین ہے کیونکہ یہ درجوں کو قبول کرتی ہے۔

اگر علت اس رائے کی یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں کو زیادہ درجے کی خوشی ہو یا کمتر درجے کی خوشی ہو تو یہی حال عدالت کا بھی ہے اور دوسری نیکیوں کا بھی۔ کیونکہ اس مقام پر یہ ظاہر ہے کہ ہم کہا کرتے ہیں کہ لوگوں میں بعض نیکیاں زیادہ درجے کی رکھتے ہیں یا کمتر درجے کی بعض لوگ عادل اور شجاع ہیں زیادہ درجے یا کم درجے کے بہ نسبت دوسروں کے اور ممکن ہے کہ عمل کیا جائے زیادہ درجے یا کمتر درجے کی عدالت یا عفت سے۔

اگر عفت کے یہ معنی ہوں کہ تعیین لذت میں موجود ہے تو یہ میرے نزدیک سچی توضیح یہ فرض کرکے کہ بعض لذتیں مرکب ہیں اور[1] بعض بسیط ہیں۔

---

[1] مسئلۂ ترکیب اور بساطت لذت میں ارسطو تابع ہے افلاطون کا کہ صرف بسیط لذتیں عدم تعیین کی صفت رکھتی ہیں نہ کہ مرکب لذتیں ۱۲ شارح۔

صحت متعین ہے مگر اس کے درجے ہوسکتے ہیں اور یہی لذت کا حال کیوں نہ ہو۔ کیا صحت یکساں اسلوب یا تناسب عناصر کا کل اشخاص میں نہیں ہے نہ ایک ہی شخص میں یکساں رہتا ہے یہ ایک حد خاص تک بسط کو قبول کرتی ہے اور اس کے مختلف درجے ہوتے ہیں اور ہر درجے میں صحت باقی رہتی ہے۔ پس یہی کوئی بات لذت میں بھی ہے۔

لذت کے مخالف نیکی کو کامل یا تمام سمجھتے ہیں اور عمل حرکت یا پیدائش کا ناکامل یا ناتمام خیال کرتے ہیں۔ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ لذت حرکت یا پیدائش ہے۔ مگر میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں۔ لذت ہرگز حرکت نہیں ہے۔ کیونکہ سرعت اور ربطوء خواص سے حرکت کے ہیں۔ یا حرکت مطلق ہو جیسے عالم کی حرکت یا اضافی۔ ان میں سے کوئی حالت بھی لذت میں موجود نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ خوش ہوجائے یا جیسے جلدی سے غصہ آجائے مگر جلدی سے خوش ہوجانا یا باضافت یعنی بمقابلہ کسی اور شخص کے جیسے چلنا جلد یا پڑھنا جلدی سے وغیرہ پس انتقال خوشی کی حالت میں جلد یا دیر میں ممکن ہے لیکن فعلی تجربہ لذت کا یعنی حالت خوش ہونے کی جلد نہیں ہوسکتی۔

لذت عمل پیدائش نہیں ہے

کس معنی سے لذت عمل پیدائش ہوسکتی ہے بداہتہً یہ صورت نہیں ہے کہ کوئی چیز کسی اور چیز سے پیدا ہوسکتی ہے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز میں منقلب ہوجائے جس سے وہ چیز پیدا ہوا اور الم فنا ہے اس چیز کی جس سے لذت کی پیدائش ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الم نقص ہے فطری حالت کا اور لذت اس کی تکمیل ہے۔ لیکن یہ نقص اور یہ تکمیل بدن کے وجدان ہیں۔ پس اگر لذت فطری حالت کی تکمیل ہے پس وہ جزو جو مقام ہے تکمیل کا خوشی کو محسوس کریگا یعنی بدن لیکن یہ صورت نہیں ہے۔ پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ لذت فطری حالت کی تکمیل نہیں ہے اگرچہ کسی کو لذت حاصل ہو جبکہ عمل تکمیل کا جاری ہو جس طرح کسی پر عمل جراحی ہوتا ہو تو وہ الم کو محسوس کرے۔ یہ رائے لذت کے بارے میں کہ یہ عمل تکمیل ہے بظاہر کھانے اور پینے کی لذات اور آلام سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ان حالتوں میں اول ہم کو ایک نقص کا حس ہوتا ہے اور

اس سے اولاً الم پہنچتا ہے اور پھر لذت کا حس ہوتا ہے جبکہ سیری یا تکمیل ہو جاتی ہے لیکن یہ کل لذتوں کی حالت میں درست نہیں ہے مثلاً لذتیں ریاضیات کی ان میں پہلے الم نہیں ہوتا نہ لذتوں میں حواس کی خوشبو نہ بعض آوازوں سے یا مناظر سے یا یاد سے خوشگوار باتوں کی اور امیدیں۔ وہ کیا چیزیں ہیں جن کا عمل پیدائش ہوتا ہے؟ کیونکہ ان صورتوں میں کوئی نقص نہیں محسوس ہوتا جس کی تکمیل ہو۔

لیکن اگر مثالیں بد اخلاقی کی لذتوں کی پیش کی جائیں اور اس سے ثابت کیا جائے کہ لذت بری چیز ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ درحقیقت خوشگوار نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ایسے لوگوں کے لئے خوشگوار ہوں جو بری حالت میں ہیں تو اس سے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ وہ خوشگوار ہیں اِلّا ان لوگوں کے لئے جن کا ذکر ہوا جیسے وہ لوگ جو بیمار ہوں ان کے لئے بعض چیزیں صحت بخش یا شیریں یا تلخ ہوں تو وہ درحقیقت ایسی نہیں ہیں۔ یا بعض چیزیں سفید ہوں کیونکہ وہ ایسے لوگوں کو جن کو آشوب چشم ہو سفید نظر آتی ہیں مگر درحقیقت سفید نہیں ہیں۔

شاید حقیقت کا بیان یہ ہے کہ لذتیں مطلوب ہیں لیکن ایسی نہیں جن کا مبدأ خلاف اخلاق ہو جیسے دولت خوشگوار ہے لیکن نہ اس طرح کہ اپنے ملک کے ساتھ دغا کر کے حاصل کی جائے یا صحت اچھی چیز ہے مگر نہ اس طرح کہ ایسی غذا کھا کے حاصل کی جائے جو سخت بدگوار ہو۔ یا اس طرح کہیں کہ لذتیں مختلف اقسام کی ہیں وہ جن کا مبدأ شریفانہ ہے وہ مختلف ہیں ایسی لذتوں سے جو خلاف عزت ہیں اور یہ غیر ممکن ہے کہ عدل کی لذت سے مستفید ہو جب تک خود عادل نہ ہو یا موسیقی کی لذت سے جب تک موسیقی داں نہ ہو و علیٰ ہذا القیاس الیٰ غیر ہا۔ جو فرق دوست اور خوشامدی میں نکالا گیا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ لذت کوئی اچھی چیز نہیں ہے یا یہ کہ لذتیں مختلف اقسام کی ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ مقصود دوست کا معاشرت سے نیک ہے اور معاشرت خوشامدی کی خوشکن ہے اور درحالیکہ خوشامدی کی مذمت کی جاتی ہے بےغرض دوست کی تعریف کی جاتی ہے کوئی شخص اس کو پسند نہ کریگا کہ تمام زندگی اس کا ذہن بچوں کا سا رہے

اگرچہ وہ بچوں کی لذتوں سے بخوبی محظوظ ہوا ہو یا ایسے افعال سے لذت حاصل کرے جو بالکل شرمناک ہوں گو کہ اس کو ایسا کرنے سے کوئی دکھ نہ ہو۔ اور بھی بہت سی چیزیں ہیں جنسے دل لگانا چاہیئے اگرچہ ان سے کوئی لذت نہ حاصل ہو مثلاً نظارہ حافظہ علم اور فضائل کا اکتساب۔ اور اگر یہ سچ ہو کہ ان کے ساتھ ضرور لذت لگی ہوئی ہے تو کیا مضائقہ ہے کیونکہ لازم ہے کہ ہم ان کو طلب کریں اگرچہ لذت ان سے نہ حاصل ہو۔ پس یہ واضح ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے اور نہ ہر لذت مطلوب ہے۔ اور بعض لذتیں ایسی ہیں جو بالذات مطلوب ہیں اور ان کی قسم یا ان کا مبدا اور لذتوں سے مختلف ہے۔

لذت اور الم کے بارے میں جو رائیں اختیار کی گئی ہیں بیان مذکور کو اس کے لئے ہم کافی سمجھ سکتے ہیں۔

باب سوم
لذت کی ماہیت

لیکن لذت کی ماہیت یا خاصہ زیادہ تر واضح ہو جائے گا اگر ہم اپنے احتجاج کو ابتدا سے شروع کریں۔
معلوم ہوتا ہے کہ فعل بصارت کا کامل یا تمام ہے ہر وقت اس میں کوئی کمی نہیں ہے جو بعد میں پیدا ہوا اور اس کو اپنی قسم میں کامل بنا دے۔ لذت ظاہراً مشابہ بصارت کے ہے اس اعتبار سے۔ نہ کسی وقت یہ ممکن ہے کہ ایک ایسی لذت پائی جائے جو اس کی بقا کو بڑھا کے اس کو اپنی قسم میں کامل کر دے۔
اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت حرکت نہیں ہے کیونکہ ہر حرکت ایک وقت معین چاہتی ہے اور ایک انتہا کا قصد کرتی ہے مثلاً معمار کا فن کامل یا تمام ہوگا جب وہ اپنے مقصد کو پورا کر دے یہ تمام ہے بہ اعتبار اپنے پورے وقت کے جو کہ تعمیر نے لیا یا باعتبار اس آن کے جبکہ یہ پورا ہوا لیکن وقت کے مختلف اجزا میں مختلف اعمال یا حرکت ناکامل ہوتے ہیں یا مختلف ہوتے ہیں از روئے قسم کل سے اور مختلف اجزا سے بھی۔ مثلاً پتھروں کا جانا مختلف ہے ستون میں نالیاں بنانے سے اور دونوں مختلف ہیں کل مندر کی تعمیر سے اور جب مندر پورا تعمیر ہو گیا اور جو مقصد تھا اس میں کچھ باقی نہ رہا اور فرش اور گولا کانس کا بھی ناتمام نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک جز ہے مندر کی تعمیر سے یہ اعمال تعمیری یا حرکت مختلف ہیں از روئے قسم اور یہ غیر ممکن ہے کسی وقت جبکہ تعمیر کا کام جاری ہو کوئی حرکت پائی جائے جو تمام اور کامل ہو اپنی قسم میں۔ اگر ایسی حرکت

پائی بھی جائے تو پائی جائے گی پورے وقت میں۔

یہی حال چلنے کا ہے یا کوئی اور عمل۔ کیونکہ یہاں بھی اگرچہ جملہ نقل مکان ایک حرکت ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ۔ نقل مکان کی بھی مختلف قسمیں ہیں اڑنا چلنا۔ کودنا وغیرہ۔ نہ صرف یہ بلکہ چلنا۔ خود بھی ایک مختلف قسم ہے کیونکہ ابتدائے مسافت اور انتہا یکساں نہیں ہیں پوری سیر میں اور اس کے ایک جزء میں یا ایک جزء میں سیر کو اور دوسرے میں بلکہ یہ ایک ہی شئے نہیں ہے کہ ایک خط پر عبور ہو یہ مختلف ہے دوسرے خط سے۔

حرکت کے مضمون پر بحث صحیح ایک اور رسالہ[1] میں کی گئی ہے حرکت بداہتہً پوری نہیں ہوتی کسی یا ہر جزء وقت میں چونکہ مبدء اور منتہا مختلف اقسام کے ہوا کرتے ہیں بخلاف لذت کے جو کہ تمام اور کامل ہوتی ہے اپنی قسم میں کسی ایک جزء وقت میں یا ہر جزء وقت میں۔

پس یہ واضح ہے کہ حرکت اور لذت ایک دوسرے سے جدا ہیں اور لذت ایسی چیز ہے۔ جو تمام اور کامل ہے۔

دوسری علت اس رائے کے اختیار کرنے کی یہ ہے کہ حرکت غیر ممکن ہے الا ایک جزء وقت میں مگر لذت ایسی نہیں ہے کیونکہ لذت آن واحد کی پوری لذت ہے

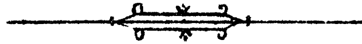
بیانات مذکورۂ بالا سے یہ واضح ہے کہ لذت کے بارے میں جو کہا ہے کہ وہ ایک حرکت یا عمل پیدائش ہے یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بیان ہر چیز پر صادق نہیں آتا بلکہ صرف ان چیزوں پر صادق آتا ہے جو قابل قسمت ہوں اجزا میں اور پوری نہوں۔ کیونکہ عمل پیدائش ایک فعل بصر میں یا نقطۂ[2] تعلیمی میں یا ایک اکائی میں نہیں ہے اور نہ ان میں سے کوئی چیز حرکت ہے یا عمل پیدائش ہے اس سے نتیجہ ہوا کہ ایسا کوئی عمل لذت میں نہیں ہے کیونکہ یہ پوری ہے۔

---

[1] طبیعیات مقالہ حرکت ۱۲ مترجم۔

[2] نقطۂ تعلیمی ہندسی نقطۂ بمقابلہ نقطہ جوہری کے جو جوہر فرد یعنی مادی نقطہ ہے ۱۲ مترجم۔

باب چہارم
شرائط کامل فعلیت کے



ہر حاسہ اپنی فعلیت اپنے معروض پہ کام میں لاتا ہے اور فعلیت اسی صورت میں کامل ہو گی جبکہ حاسہ خود درست حالت میں ہو اور معروض سب سے اشرف ہے جو کہ اس حاسہ کی حکومت میں واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ سب سے بڑھا ہوا خاصہ کامل فعلیت کا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر خود حس کے بارے میں کہا جائے یا آلۂ حس کے بارے میں جس میں یہ حس موجود ہے کہ وہ فعلیت کو کام میں لاتا ہے۔ ہر صورت میں فعلیت اعلےٰ ترین ہے جبکہ وہ حصّہ جو کام کرتا ہے بہترین حالت میں ہو اور وہ معروض جو اس کی حکومت میں واقع ہوتا ہے وہ اعلےٰ ترین معروض ہو ایسی فعلیت نہ صرف کماحقہٗ کامل ہے بلکہ سب سے زیادہ خوشگوار بھی ہے۔ کیونکہ جملہ احساس میں لذت ہے اور اسی طرح ہر خیال اور فکر میں۔ اور فعلیت سب سے بڑھ کے خوشگوار ہے۔ جبکہ وہ بالکل کامل ہے۔ اور یہ بالکل کامل اس وقت ہو گی جبکہ وہ فعلیت ایسے حصّہ کی ہو جو درست حالت میں ہو اور سب سے عمدہ معروض پر عمل کرتی ہو جو اس کی حکومت میں واقع ہو۔

لذت کامل کرتی ہے فعلیت کو لیکن نہ اس طرح جس طرح عمدگی حاسہ کی یا حاسہ کے معروض کی اس کو کامل کرتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح صحت علت ہماری ہستی کی ہے۔ صحت کی حالت میں ایک مفہوم سے اور طبیب علت ہے دوسرے مفہوم سے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر حاسہ کی ایک خاص لذت ہوتی ہے ہم کہا کرتے ہیں

خوشگوار نظارے خوش آیند آوازیں وغیرہ۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ لذت زیادہ سے زیادہ ہوگی جبکہ حاسہ بہترین ہو اور اس کا معروض بہترین ہو لیکن اگر حس کرنے والا موضوع اور محسوس معروض بہترین ہوں تو ہمیشہ لذت ہوگی جبتک کہ موضوع فاعل ہو اور معروض منفعل۔

جب کہا جاتا ہے کہ لذت کامل کرتی ہے فعلیت کو تو یہ کوئی حالت یا صفت نہیں ہے جو کہ داخل ہو موضوع میں بلکہ کمال اس پر اضافہ کیا گیا ہے جس طرح شگفتگی نوجوانی کی ان لوگوں میں جو عنفوان شباب میں ہوں۔

جب تک معروض خیال یا احساس کا اور نقاد یا غور کرنے والا موضوع ایسے ہوں جیسے ہونا چاہیئے تو لذت ہوگی فعلیت کی مزاولت میں کیونکہ یہ طبیعی نتیجہ ہے جبکہ عامل اور معمول میں وہی تعلق ایک دوسرے کے ساتھ باقی رہے۔

ناممکن ہونا علے الاتصال لذت کا۔

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کیا سبب ہے کہ کوئی شخص علی الاتصال لذت کا احساس نہیں کر سکتا؟ غالباً اس کا یہ سبب ہے کہ ہم اکتا جاتے ہیں۔ انسان اس قابل نہیں ہیں کہ وہ فعلیت کو علے الاتصال جاری رکھ سکیں اور چونکہ فعلیت ختم ہو جاتی ہے پس یہی حال لذت کا ہوتا ہے کیونکہ لذت ملازم ہے فعلیت کو۔ یہی سبب ہے کہ بعض چیزوں سے لذت حاصل ہوتی ہے جب وہ جدید ہوتی ہیں لیکن بعدہٗ لذت کم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں عقل کام میں آتی ہے اور وہ اپنے آپ کو معروض کے ساتھ بشدت مصروف کر دیتی ہے۔ جیسے ہم کسی شخص کا چہرہ خوب غور سے دیکھتے ہیں اس کے پہچاننے کے لئے لیکن من بعد فعلیت میں وہ شدت نہیں رہتی اور سست ہو جاتی ہے۔ اور اسی سے لذت بھی افسردہ ہو جاتی ہے۔

یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر شخص لذت کی خواہش کرتا ہے کیونکہ ہر شخص زندگی کا گرویدہ ہے۔ مگر زندگی ایک نوع کی فعلیت ہے اور ہر شخص کی فعلیت اس چیز میں اور ایسے ذریعوں سے اپنے آپ کو ظاہر کرتی جو اس شخص کے دل پر موثر ہوں۔ مثلاً موسیقی داں اپنے کانوں کی مزاولت کے لئے گانا سنتا رہتا ہے طالب علم اپنی عقل کو غور و فکر میں مصروف رکھتا ہے وقس علی ہذا۔

گر لذت فعلیتوں کو کامل کر دیتی ہے لہذا زندگی کو کامل کرتی ہے جو مقصود انسانی خواہش کا ہے۔ لہذا لذت کا قصد کرنا معقول

ہے کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی کو یہ کامل کرتی ہے اور زندگی خواہش کا معروض ہے ۔

باب پنجم
لذت اور زندگی



آیا ہم زندگی کی خواہش لذت کے لئے کرتے ہیں یا لذت کو زندگی کے لئے طلب کرتے ہیں اس سوال کو اس وقت خارج کر دینا چاہیئے۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت اور زندگی ایک دوسرے کے ساتھ جُتے ہوئے ہیں اور ان میں جدائی ممکن نہیں ہے کیونکہ لذت غیر ممکن ہے بغیر فعلیت کے اور ہر فعلیت لذت سے کامل ہوتی ہے۔

لذت کے مختلف اقسام

اگر ایسا ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لذتوں کے مختلف اقسام ہیں چونکہ ہم مانتے ہیں کہ مختلف اقسام کی چیزیں وہ ایسی چیزوں سے تکمیل کو پہنچتی ہیں جن کی خود مختلف قسمیں ہیں کیونکہ بداہتہً یہ ضابطہ جاری ہے فطرت کے کاموں میں یا صنعت کے کاموں میں مثلاً حیوانات و درخت تصویریں مجسمے مکان یا کوئی شے اسباب خانہ سے۔ اسی طرح ہم مانتے ہیں کہ توانائیاں جو مختلف اقسام کی ہیں وہ کامل ہوتی ہیں ایسی چیزوں سے جو خود بھی مختلف اقسام کی ہیں۔

پس لذتیں عقل کی مختلف ہیں حس کی لذتوں سے اور پھر وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف اقسام کی ہیں۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو لذتیں ان کی تکمیل کرتی ہیں وہ بھی مختلف ہیں

نتیجہ اس ماحصل سے پیدا ہوگا کہ ہر لذت اس فعلیت کے ساتھ جس کو وہ مکمل کرتی ہے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ چونکہ فعلیت ترقی کرتی ہے اپنی مخصوص لذت سے گویا کہ فعلیت خوشگوار ہے تو غالباً حقیقی فیصلہ پر پہنچ جاتے ہیں یا صحیح نتیجہ پر کسی معاملہ میں فائز ہوتے ہیں۔ ایسا ہی نتیجہ ہوگا کہ جو لوگ جیومیٹری (علم ہندسہ) کے شائق ہیں تو وہ بہتر مہندس ہوں گے اور ہندسہ کے مختلف مسائل کو بہتر طور

سمجھنگے بہ نسبت اور لوگوں کے۔ یہی حال ان لوگوں کا ہوگا جو موسیقی کے شائق ہیں یا فن تعمیر کے یا اور کوئی مضمون۔

ان کی ترقی اپنے مضمون خاص میں اس لذت پر موقوف ہے جو ان کو اس مضمون سے حاصل ہوتی ہے۔ لذت مدد دیتی ہے فعلیت کی ترقی میں اور جو چیز کسی چیز کے ترقی دینے میں مدد دے وہ اس چیز سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ جب چیزیں مختلف اقسام کی ہوں تو وہ چیزیں جو ان سے قریبی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی مختلف اقسام کی ہوں گی۔

لذت اور فعلیت

یہ اور بھی واضح ہو جاتا ہے جب ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ لذتیں جو ایک فعلیت سے پیدا ہوتی ہیں وہ دوسرے کی مزاولت کو مانع ہوتی ہیں مثلاً جو لوگ نے کے شائق ہیں وہ اس قابل نہیں ہیں کہ کسی حجت کی جانب متوجہ ہو سکیں جب وہ کسی کو نے بجاتے ہوئے سنتے ہیں چونکہ ان کو زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے نے نوازی سے بہ نسبت اس فعلیت کے جس کی طرف ان کی توجہ اس وقت جا ہی جاتی ہے۔ لہذا لذت نے نوازی کی ان کی احتجاجی فعلیت کو فنا کر دیتی ہے۔ ایسا ہی نتیجہ اور صورتوں میں بھی واقع ہوتا ہے جبکہ ایک شخص اپنی فعلیت کو دو مضمونوں سے وقت واحد میں مصروف کرنا چاہتا ہے جو ان دونوں میں زیادہ خوشگوار ہوگی وہ دوسری کو رد کر دے گی خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ وہ بہت ہی خوشگوار ہو حتےٰ کہ فعلیت دوسری کی بالکل غائب ہو جائے گی علیٰ ہذا جب ہم ایک چیز سے بہت ہی مسرت حاصل کرتے ہوں تو ہم کچھ اور کام کر ہی نہیں سکتے۔ صرف اس حالت میں جبکہ ہم کو ایک چیز کی بالکل پروا نہو تو ہم دوسرا کام بھی کر سکتے ہیں جیسے لوگ تھیٹروں میں مٹھائیاں کھاتے ہیں وہ یہ کام خوب کریں گے جبکہ ایکٹر برے ہوں۔

چونکہ لذت جو مخصوص ہو ایک فعلیت سے وہ اس کو جلا کرتی ہے اور زیادہ استواری اور عمدگی بخشتی ہے درحالیکہ مخالف لذتیں اس کو خراب کر دیتی ہیں تو یہ صاف ظاہر ہے کہ ان لذتوں میں فرق بیّن ہے پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ مخالف لذتوں میں ان کا وہی اثر ہے جیسے ان آلام کا جو اس کے موافق ہوں

کیونکہ جو الم موافق کسی فعلیت کے ہو وہ اس فعلیت کو فنا کر دیتا ہے مثلاً جب کوئی شخص لکھنے کو یا فکر کرنے کو ناخوشگوار پاسے اور اس سے الم ہو تو وہ نہ لکھے گا۔ یا نہ غور کرے گا جیسی کہ صورت ہو۔

پس لذتیں اور آلام جو مخصوص ہوں کسی فعلیت سے ان کا اثر خلاف ایک دوسرے کے ہوگا اس فعلیت پر "مخصوص" سے میری مراد یہ ہے کہ جو اس فعلیت سے بالذات پیدا ہو۔ لیکن یہ بیان ہو چکا ہے کہ مخالف لذتیں تقریباً وہی اثر رکھتی ہیں جیسے الم وہ فنا کرنے والی فعلیت کی ہیں اگرچہ یکساں طریق سے فنا کرنے والی نہیں ہیں۔

پھر چونکہ فعلیتیں بھلائی یا برائی میں مختلف ہوتی ہیں بعض مطلوب ہوتی ہیں بعض غیر مطلوب اور بعض نہ یہ ہوتی ہیں نہ وہ یہی صورت لذتوں کی بھی ہے کیونکہ ہر فعلیت کی ایک خاص لذت ہے۔ اس طرح وہ لذت جو مخصوص ہے ایک نیک فعلیت کے ساتھ وہ نیک ہے اور جو مخصوص ہے فرومایہ فعلیت سے وہ بد ہے کیونکہ خواہشیں شریفانہ فعل کی بذات خود قابل ستائش ہوتی ہیں اور خواہشیں شرمناک فعل کی قابل ملامت ہیں مگر وہ لذتیں جو فعلیتوں میں موجود ہیں وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ ان سے مخصوص ہیں بہ نسبت خواہشوں کے چونکہ ابھی جن کا ذکر ہوا جدا گانہ ہیں ان فعلیتوں سے از روئے وقت اور ماہیت کے لیکن پہلے جن کا ذکر ہوا تھا وہ قریبی تعلق رکھتی ہیں از روئے وقت فعلیتوں سے اور ان کی شناخت اس قدر دشوار ہے کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا فعلیت اور لذت بعینہ ایک ہیں۔

مگر یہ واضح ہے کہ لذت بعینہ وہ چیز نہیں ہے جو خیال یا احساس ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو عجب تھا لیکن عدم امکان انکے ایک دوسرے سے جدا کرنے کا بعض لوگوں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ انکو بعینہ ایک سمجھیں

پس چونکہ فعلیتیں جداگانہ ہیں اسی طرح لذتیں بھی ہیں نظر مختلف ہے بلکہ افضل ہے لمس سے بسیط ہونے میں۔ سماعت اور شامہ افضل ہیں ذائقہ سے۔ پس اسی کے مطابق ان کی لذتوں میں بھی فرق ہے۔ عقلی لذتیں بھی مختلف ہیں حسی لذتوں سے اور ان سے اعلیٰ ہیں۔ اور مختلف اقسام لذات حسیہ کے ہیں یا لذات عقلیہ کے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لذت ہے اور فعل بھی ہے جو کہ ہر ذی حیات سے مخصوص ہے یعنی وہ لذت جو ساری ہے ان کی فعلیت میں۔ اگر ہم جانداروں کے

اشخاص پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہو کہ ایسا ہی ہے کیونکہ لذتیں ایک گھوڑے ایک کتے اور ایک انسان کی جدا جدا ہیں اور بقول ہرقلیطاس کے گدھا ترجیح دیگا ایک سوکھے خشک گھاس کو سونے پر کیونکہ چارہ زیادہ خوشگوار ہے گدھوں کے لیے بہ نسبت سونے کے۔

چونکہ لذتیں ہستیوں کی جو از روئے قسم مختلف ہیں مختلف اقسام کی ہیں تو یہ معقول ہو گا کہ ایک ہی نوع کی لذتوں میں کچھ فرق نہو گا - لیکن کم از کم انسان کے معاملے میں فرق بین ہے - وہی چیزیں جو بعض لوگوں کو لذت دیتی ہیں بعض کو الم بعض کے لئے وہ مولم (رنج دہ) اور قابل نفرت ہیں دوسروں کے لئے خوشگوار اور قابل الفت ہیں - مثلاً شیرینی پر یہ امر صادق ہے وہی چیزیں ایک شخص کو شیریں نہیں معلوم ہوتیں بخار میں اور ایک شخص کو صحت میں - وہی چیز ایک بیمار کو گرم نہیں معلوم ہوتی اور ایک اور شخص کو جو تندرست ہے معلوم ہوتی ہے اور چیزوں پر بھی یہی امر صادق آتا ہے -

لذت اور نیکی کا تعلق

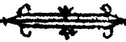
لیکن ان سب صورتوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت جو چیز جیسی ایک نیک آدمی کو معلوم ہوتی ہے ویسی ہی وہ ہے لیکن اگر یہ سچا بیان اس صورت کا ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے - اگر نیک آدمی نیکی کی جہت سے پیمانہ ہر چیز کا ہے تو لذتیں بھی ایسی ہی چیزیں ہیں جو نیک آدمی کو لذتیں معلوم ہوں وہی درحقیقت لذتیں ہیں اور جو چیزیں اس کو مسرت بخشتی ہیں وہی خوشگوار ہیں۔ کوئی تعجب نہیں کہ اگر وہ کسی چیز کو ناموافق پاتا ہے وہ کسی اور شخص کو خوشگوار معلوم ہو کیونکہ انسان مستوجب اکثر خرابیوں اور ناپاکیوں کے ہیں - ایسی چیزیں ایسے ہی لوگوں کے لئے خوشگوار ہیں اور صرف انھیں کے لئے جبکہ وہ اس حالت میں ہوں -

پس یہ واضح ہے کہ جو لذتیں شرمناک مان لی گئی ہیں ان کو لذت نہ کہیں الا ایسے لوگوں کے ساتھ نسبت دیکے جو بالکل خراب ہیں - مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ان لذتوں میں جو اچھی معلوم ہوتی ہیں ان کا خواص یا ماہیت ان لذتوں کی کیا ہے جو اس کے لائق ہیں کہ ان کو خاص لذات انسان کہیں ؟ یہ صاف ظاہر ہے فعلیتوں پر غور کرنے سے کیونکہ فعلیتیں اپنے سلسلہ میں لذتوں کو لاتی ہیں -

پس خواہ ایک فعلیت ہے یا چند جو خوش قسمت آدمی سے تعلق رکھتی ہیں یہ لذتیں ہی ہیں جو فعلیتوں کو کامل کرتی ہیں اور ان کو خصوصیت کے ساتھ ان کی مناسب لذتیں کہیں گے اور سب لذتیں صرف ثانوی یا کسری ناقص مفہوم سے انسان کی لذتیں کہیں گے جیسے اور سب فعلیتیں۔

باب ششم

سعادت



بعد بحث جملہ اقسام کی نیکیوں اور دوستی اور لذت کے اب یہ باقی رہتا ہے ایک خاکہ سعادت کا کھینچا جائے چونکہ ہم سعادت کی یہ تعریف کر چکے ہیں کہ وہ انسانی چیزوں کا انجام ہے ہم اس بحث کا اختصار کر سکیں گے اگر ہم اجمالاً گذشتہ بیانات کا پھر اعادہ کریں۔

ہم نے کہا ہے کہ سعادت کوئی اخلاقی حالت نہیں ہے۔ اگر یہ ہوتی تو محمول ہو سکتی ایسے شخص پر جو تمام عمر سونے میں بسر کرے وہ ایک نباتی زندگی بسر کرتا ہے یا ایسے شخص پر جو انتہا کا بدبخت ہو۔ مگر ہم اس رائے کو بالکل تسلیم نہ کریں تو یہ تعریف کریں گے کہ سعادت کسی قسم کی فعلیت ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا تھا اور اگر فعلیتیں یا ضروری ہیں اور مطلوب ہیں بطور کسی اور چیز کے واسطہ کے یا بالذات مطلوب ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمکو چاہئے کہ سعادت کی یہ تعریف کریں کہ وہ اس درجہ کی فعلیتوں سے تعلق رکھتی ہے جو بذات خود مطلوب ہیں بطور واسطہ کسی اور چیز کے مطلوب نہیں ہیں کیونکہ سعادت کو کوئی احتیاج نہیں ہے وہ بذات خود کافی ہے۔

سعادت ایک فعلیت ہے

پھر فعلیتیں بالذات مطلوب ہیں جب سوائے فعلیت کے ہمکو ان سے کسی اور چیز کی توقع نہ ہو۔ یہ صورت نیک افعال کی ہے کیونکہ مزاولت شرافت اور نیکی کی ایسی چیز ہے جو بالذات مطلوب ہے یہی صورت ایسے تفریحی اشغال کی بھی ہے جو خوشگوار ہیں ہم ان کو بطور واسطہ اور چیزوں کے نہیں چاہتے کیونکہ وہ ہمکو بعوض بھلائی کے اکثر ضرر پہنچاتے ہیں کیونکہ ہم کو اپنی ذات اور مال سے بے خبر کر دیتے ہیں یہ

اشتغال اکثر ایسے لوگوں کے مقدور میں ہوتے ہیں جن کو دنیا کے لوگ سعید کہتے ہیں اسی طور سے وہ لوگ جوان تفریحات میں چالاک وہ اکثر خود مختار بادشاہوں کی سرکار میں ہر دلعزیز ہوتے ہیں کیونکہ وہ خود مختار بادشاہوں کو ایسے امور سے خوش کرتے ہیں جوان بادشاہوں کو مطلوب ہیں اور ان کا مطلوب یہی ہے کہ اپنے وقت کو خوش حالی سے گذاریں اس کا سبب کہ یہ چیزیں اجزار سعادت سمجھی جاتی ہیں کہ جو لوگ اعلےٰ مرتبوں پر ہیں اپنا وقت فرصت ان اشتغال میں بسر کرتے ہیں لیکن ایسے لوگ میرے خیال میں معیار نہیں ہیں۔ کیونکہ اعلیٰ مرتبہ نیکی یا عقل کا ضامن نہیں ہے یہ وہ منبع ہے جن پر نیک فعلیتیں موقوف ہیں۔ اور جب ان لوگوں نے خالص اور آزاد لذت کا مزا نہیں چکھا تو یہ جسمانی لذتوں میں منہمک ہو جاتے ہیں اس سے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ یہ لذتیں راجح ہیں کیونکہ یہ تو بچے بھی خیال کرتے ہیں کہ جو چیزیں قیمتی اور معزز ہیں ان ہیں وہی بہترین ہیں۔ پس یہ بالکل معقول امر ہے کہ جس طرح بڑے اور بچے معزز امور کے تخمینہ میں اختلاف رکھتے ہیں ایسا ہی اختلاف نیک اور بد آدمیوں کے تخمینے میں ہونا چاہیئے۔

چونکہ اکثر کہا گیا ہے کہ جو چیزیں قابل عزت اور خوشگوار ہیں نیک آدمیوں کے نزدیک وہی حقیقت میں معزز اور خوشگوار ہیں لیکن ہر شخص اس فعلیت کو محسوس کرتا ہے جو اس کی اخلاقی حالت کے مطابق سب سے زیادہ مطلوب ہے لہذا نیک آدمی اس فعلیت کو جو نیکی کے مطابق ہو سب سے زیادہ مطلوب سمجھتا ہے۔

پس سعادت تفریحی شغل نہیں ہے یہ ماننا خلاف قیاس ہوگا کہ انجام انسانی حیات کا تفریحی شغل ہے اور ہم تمام عمر محنت کریں اور تکلیف برداشت کریں تفریح کے لئے۔ کیونکہ ہمارے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ ہم ایسی چیزوں کی خواہش رکھتے جو اور کسی چیز کے حاصل کرنے کے وسیلے ہیں الا سعادت کیونکہ وہ انجام ہے یا مکمل حالت ہے۔

یہ حماقت اور بالکل طفلانہ حرکت ہے کہ سنجیدگی سے محنت کی جائے اور رنج اٹھایا جائے تفریح کے لئے۔ مگر تفریح ہماری اس غرض سے کہ سنجیدگی حاصل ہو جائز نہو جیسے اناخارسس نے کہا ہے کہ تفریح ایک طرح کی تخفیف ہے اور

اور ہم ہمیشہ کام نہیں کرسکتے اور تخفیف کی ضرورت ہے۔

تخفیف

پس تخفیف انجام نہیں ہے کیونکہ ہم اسے اس لئے مستفید ہوتے ہیں کہ یہ ایک وسیلہ فعلیت کا ہے۔ مگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سعید زندگی نیکی کی زندگی ہے اور ایسی زندگی سنجیدہ ہے یہ محض تفریح نہیں ہے۔ ہم ایسی چیزوں کو سنجیدہ کہتے ہیں کہ وہ ان چیزوں سے بہتر ہیں جو مضحک اور دل بہلانے کے لئے ہیں (سنجیدہ چیزیں نیک ہیں) اور فعلیت انسان کے جزو اعلےٰ کی یا بہتر انسان کی ہمیشہ زیادہ نیک ہوتی ہے۔ مگر فعلیت اس کی جو بہتر ہو بالضرور اعلےٰ اور سعید تر ہوگی۔ ہر شخص جسمانی لذتوں سے مستفید ہوسکتا ہے خواہ غلام ہو خواہ آزاد بہترین انسانوں سے۔ لیکن کوئی شخص یہ نہ کہیگا کہ غلام میں صلاحیت سعادت کی ہے جبتک کہ اس میں صلاحیت آزاد زندگی کی نہ ہو کیونکہ سعادت تفریحی اشتغال نہیں ہیں جس کو ہم بیان کرچکے ہیں بلکہ وہ نیک فعلیتیں ہیں اور یہ مذکور ہوچکا ہے۔

باب ہفتم
سعادت نیک فعلیت ہے

اگرسعادت کی حقیقت نیک فعلیت ہے تو یہ مان لینا معقول ہے کہ وہ فعلیت اعلےٰ ترین نیکی کی ہے۔ یا دوسری لفظوں میں ہماری ماہیت کے جزو اعلےٰ کی فعلیت ہے خواہ وہ عقل ہو خواہ کوئی ایسی چیز ہو جس کو حکومت اور فرمانروائی کا حق ازروئے فطرت حاصل ہے۔ اور اشیائے شریف اور الہیہ کا تصور حاصل کرنا خواہ بذات خود وہ شئے الہی ہو خواہ باضافت ہماری جزو الہی کے ماہیت کی یہ فعلیت ایسے جزو کی ہے بمطابقت اپنی مخصوص نیکی کے جوکہ کامل سعادت ہے۔

سعادت ایک عقلی فعلیت ہے

یہ بیان[1] ہوچکا ہے کہ یہ عقلی فعلیت ہے یعنی ایسی فعلیت جو غور اور خوض کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہ نتیجہ ہماری پیشتر کی بحثوں کے موافق ہے بلکہ صدق کے ساتھ۔ کیونکہ عقلی سب سے اعلیٰ فعلیت ہے کیونکہ حدسی استدلال ہمارے جملہ قوتوں سے اعلیٰ ہے اور وہ معروضات جن سے حدسی استدلال متعلق ہے وہ اعلیٰ درجہ کی چیزیں ہیں جو ہمارے معلومات سے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ استمراری ہے کیونکہ ہمارا تعقل بہت سہولت سے استمراری ہوسکتا ہے

---

[1] یہ حوالہ مجمل ہے مسٹر گرینٹ کا یہ مشورہ ہے کہ ارسطو کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال مقالۂ ششم میں مذکور ہوا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ سعادت کی خوشی یا عقلی ماہیت ہے ۱۲ مترجم یونانی۔

بہ نسبت کسی قسم کے فعل کے۔ ہم یہ بھی سوچتے ہیں کہ لذت ایک اصلی عنصر سعادت کا ہے اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ کوئی نیک فعلیت ایسی خوشگوار نہیں ہے جیسے فعلیت عقل کی یا فلسفیانہ تامل۔ بہر طور معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عجیب اور خالص اور یقینی لذتیں رکھتا ہے۔ اور یہ مفروض کہ جو لوگ صاحب علم ہیں وہ اپنا وقت نہایت خوشگواری سے گذارتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو سچائی کے جویا ہیں۔

بالذات کافی ہونا بھی ایک اعلےٰ خاصیت عقلی فعلیت کی ہے کیونکہ عاقل اور عادل اور سب کو حاجت ضروریات زندگی کی ہے۔ لیکن جب ان کے لئے کافی سامان مہیا کر دیا جاتا ہے تو عادل کو ضرورت ایسے لوگوں کی ہے جن کے اوپر اور جن کے ساتھ وہ عدالت کو صرف کرے۔ اسی طرح صاحب عفت اور صاحب شجاعت اور ان کے سوا سب لیکن صاحب دانش بذات خود تعقل کی صلاحیت رکھتا ہے اور جتنا زیادہ وہ صاحب عقل ہو اسی قدر زیادہ وہ ایسے تعقل کے قابل ہے شاید یہ اس کے لئے بہتر ہو کہ تعقل میں کچھ لوگ اسکے شریک ہوں تاہم وہ اعلیٰ درجہ کا بذات خود کافی ہے۔

معلوم ہو گا کہ تعقل ہی ایسی فعلیت ہے جو بالذات محبوب ہے کیونکہ اس کا نتیجہ سوا تعقل کے کیا ہے درحالیکہ جملہ اخلاقی افعال سے ماوراان افعال کے کوئی چیز اور کم و بیش حاصل کر لیتے ہیں۔

سعادت اور فرصت

پھر یہ کہ سعادت کے لئے فرصت درکار ہے کیونکہ معروض ہمارے کاروبار کا فرصت ہے جیسے مقصد جنگ کا صلح ہے۔ فعلیت عملی نیکی کی سیاسیات یا جنگ میں ظاہر ہوتی ہے اور اس قسم کے افعال فرصت کے منافی ہیں۔ یہ بات فوجی افعال پر مطلقاً صادق آتی ہے کیونکہ کوئی شخص محض خوشی خواہاں جنگ کا خواہشمند نہیں ہوتا اور نہ جنگ پر آمادہ ہوتا ہے ایسے شخص کو مطلقاً خونخوار کہیں گے جو اپنے دوستوں کو دشمن بنالے صرف اس لئے کہ ان سے جنگ کرے اور خون بہائے لیکن فعلیت مدبر ریاست کی بھی منافی فرصت کی ہے اس کا قصد یہ ہے کہ کوئی چیز سیاسیات سے علحدہ اور

اس لئے ماورا حاصل کرے یعنی قوت اور عزت یا کم از کم خود مدبر کی سعی اور اس کے اہل وطن کی سعی مسرت جو سیاسی فعلیت سے مختلف ہے اور اس کا مختلف ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ ہم اس کو بطور ایک شئے جداگانہ کے تلاش کرتے ہیں۔

اگر سیاسی اور فوجی افعال منجملہ نیک افعال کے خوبی اور عظمت میں سب سے بالاتر ہیں اگر وہ منافی فرصت کے ہیں اور ان کا کوئی خاص انجام ہے اور وہ بالذات مقصود نہیں ہیں اور چونکہ فعلیت عدسی استدلال کی اعلیٰ ہے سنجیدگی عقلی ہونے کی حیثیت سے اور ان کا کوئی انجام ماورا اپنی ذات کے نہیں ہے تاکہ خاص لذت حاصل ہو اور اگر یہ لذت فعلیت کو بڑھا دیتی ہے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسا بذات خود کافی ہونا اور ماندگی کا نہ ہونا جو ایک انسان کے لئے ممکن ہیں اور دوسرے جملہ صفات اقبالمندی کے اس فعلیت سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ پس یہ کامل سعادت ہے انسان کے لئے اگر کامل طوالانی حیات عطا ہو کیونکہ سعادت میں کوئی بے کمالی و نقص نہیں ہوتی مگر ایسی حیات کی خوبی انسان کے لئے حد سے متجاوز نہ ہے۔ ایسی حیات اس کو اس کی انسانیت کے وسیلے سے نہیں عطا ہوتی جبتک کوئی الٰہی عنصر اس میں شامل نہو۔

این سعادت بزور بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

اور برتری اس فعلیت کی کسی اور نیکی کی فعلیت سے متناسب ہوگی برتری سے اس الٰہی عنصر کے جو انسان میں ہے اس کی مرکب یا مادی ذات کے ساتھ۔ (یعنی جو فضیلت الٰہی عنصر کو اسکی مادی ذات پر ہے وہی فضیلت اس فعلیت کو اس کی دوسری نیکی کی فعلیت پر ہے)۔

پس اگر بمقابلۂ انسان کی باقی ماہیت یہ سبب الٰہی ہے جو حیات اس کے موافق ہے وہ الٰہی ہے بمقابلۂ عموم حیات کے۔ اور ایسے لوگوں کی نصیحت کی پیروی کرنا درست نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ انسانوں کے خیالات انسانیت کے بارے میں بہت بلند نہوں یا خیالات فانی ہستیوں کے فانیت کے لئے بہت بلند پروازی نہ کریں کیونکہ جہانتک انسان کے مقدور میں ہے چاہیئے کہ لافانیت

(بقا) کا طالب ہو اور جہاں تک اس کو قوت ہو اپنی ماہیت کے جزو اعلیٰ کے موافق زندگی بسر کرے اگرچہ وہ جز، (مقدار) کے لحاظ سے کیسا ہی خفیف ہو لیکن قوت اور عزت میں ماہیت کے باقی اجزائے سے بہت افضل ہے۔

یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ ہر شخص کی حقیقی ذات ہے۔ اگر حقیقی ذات اس کا اعلیٰ اور بہتر جزء ہو۔ پس یہ لغو ہے کہ انسان اس زندگی کا طالب نہو جو اس کی حقیقی زندگی ہے بلکہ ایسی زندگی چاہے جو کسی اور کی حقیقی حیات ہے۔ یہاں جو بیان ہوا وہ اس مقام کے لئے مناسب ہے۔ ہر شخص کے لئے وہی اولے ہے جو اس کی ماہیت میں افضل ہے اور جو اس کے لئے سب سے زیادہ خوشگوار ہے۔ پس جو زندگی عقل کے مطابق ہے وہی بہترین ہے اور وہی انسان کے لئے سب سے خوشگوار ہے کیونکہ عقل ہی اعلیٰ مفہوم سے اس کی ذات ہے پس یہی سب سے سعید زندگی ہے۔

باب ہشتم

عقلی اور غیر عقلی نیکی

صرف ثانوی مفہوم سے زندگی جو دوسرے یعنی غیر عقلی نیکی کے موافق ہے سعید کہی جا سکتی ہے کیونکہ فعلیتیں ایسی نیکی کی انسانی ہیں ان میں الٰہی عنصر شامل نہیں ہے۔ عادلانہ یا شجاعانہ افعال ہمارے کسی قسم کے نیک افعال ہیں جنکو ہم ایک دوسرے کی نسبت سے بجالاتے ہیں جن میں ہم مناسبت کے قانون کا لحاظ کرتے ہیں معاہدات اور باہمی خدمات میں اور مختلف اخلاقی افعال اور اپنے وجدانات میں۔ لیکن یہ سب افعال انسانی معاملات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی نیکی بعض اعتبارات سے درحقیقت نتیجہ نظام طبیعی کا ہے اور اکثر اعتبارات سے اس کو وجدانات سے تقریبی لزوم ہے۔ پھر دوراندیشی بلاقابلیت انفکاک متصل ہے اخلاقی نیکی سے اور اخلاقی نیکی دوراندیشی سے کیونکہ اصول دوراندیشی کے متعین ہوتے ہیں اخلاقی نیکی سے اور اخلاقی راست کرداری کا تعین دوراندیشی سے ہوتا ہے۔ لیکن اخلاقی نیکیاں چونکہ بلاقابلیت انفکاک متحد ہیں وجدانات سے پس ضرور ہے کہ ان کا تعلق ہماری ماہیت کے مرکب یا مادی حصہ سے ہو اور جو نیکیاں ہماری مرکب جزر ماہیت سے متعلق ہیں وہ انسانی ہیں نہ کہ الٰہی نیکیاں۔ یہی حال اس زندگی کا ہے جو ان نیکیوں کے موافق ہے یہی حال اس سعادت کا ہے جو ان کے موافق ہے۔

مگر وہ سعادت جو مارست عقل میں شامل ہے وہ ان وجدانات سے جدا ہے اسقدر بیان اس بحث پر کافی ہے کیونکہ اگر ہم اس پر تفصیلی بحث کریں تو اچھے

موجودہ مقصود سے دور ہو جائیں گے۔ یہ بھی ظاہر ہو گا کہ اس کے لئے کم و بیش خارجی وسائل کی ضرورت ہوگی ما ورا اخلاقی نیکیوں کے۔ یہ مسلم ہو سکتا ہے کہ دونوں کو ضروریات زندگی کی علی السویہ ضرورت ہوگی گو کہ صاحب سیاست کو زیادہ بدنی تکلیف برداشت کرنا ہوگی بہ نسبت فلسفی کے اور جسمانی بہبود سے دست بردار ہونا ہو گا۔ گو کہ یہ فرق زیادہ اہمیت نہیں رکھتا لیکن ہر ایک کی فعلیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہو گا۔ سخی کو روپیہ کی ضرورت ہوگی سخاوت کی مزاولت کے لئے اور عادل کو ان خدمتوں کا معاوضہ کرنا ہو گا جو اس کے لئے بجالائی گئی ہیں۔ کیونکہ جبتک ہمارے افعال سے ظاہر نہوں ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہیں اور جو لوگ عادل نہیں ہیں وہ ادعا کرتے ہیں کہ ان کی خواہش ہے کہ عادلانہ کام کریں۔ شجاع کو جسمانی قوت کی حاجت ہے اگر وہ کوئی نیکی کا کام کرنا چاہے اور عفیف آزادی کا خواستگار ہو گا کیونکہ دوسری صورت میں غیر ممکن ہو گا کہ وہ خود یا کوئی اور شخص اسکی سیرت کو ظاہر کر سکے۔

لیکن اگر سوال کیا جائے کہ آیا نیکی کے یقینی تعین کے لئے مقصد ہونا چاہیئے یا بجا آوری کیونکہ نیکی ہیں دونوں مضمر ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ تکمیل کے لئے دونوں ضروری ہیں۔ مگر فعل کے لئے مختلف شرطیں درکار ہیں اور جسقدر کوئی فعل عظیم اور شریفانہ ہو گا اسیقدر کثرت سے اس کی شرطیں ہوں گی۔

تعقل کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ہے کم از کم اس کی فعلیت کے لئے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ درحقیقت وہ تعقل کی مانع ہیں۔ مگر انسان ہونے کی اور معاشرت میں رہنے کی حیثیت سے ہر شخص نیک افعال کی بجا آوری کو پسند کرتا ہے۔ ان شرایط کی ضرورت ہو گی اگر وہ انسان کی حیثیت سے بسر کرنا چاہتا ہے۔

کامل سعادت ایک نوع عقلی فعلیت کی ہے یہ منجملہ اور امور کے مصرحۂ ذیل خیالات سے واضح ہو گا۔ ہمارا مفہوم دیوتاؤں کا یہ ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے سعید اور خوشحال ہیں۔

دیوتاؤں کی سعادت

لیکن کس قسم کے افعال ہم ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؟ کیا وہ عادلانہ افعال ہیں؟ لیکن یہ خیال دیوتاؤں کو قابل تمسخر قرار دیگا اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ معاہ

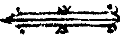
کرتے ہیں امانتوں کو ادا کرتے ہیں وغیرہ - تو کیا وہ شجاعانہ افعال ہیں! تو کیا دیوتا خطرات اور خوف کو برداشت کرتے ہیں عزت کے لئے؟ یا سخاوت کے افعال ہیں؟ لیکن وہ کس کو روپیہ دیتے ہیں؟ یہ مفروض نہایت ہی باطل ہے کہ وہ سکۂ رائج الوقت یا ایسی کوئی چیز اپنے پاس رکھتے ہیں - ان کے عفیفانہ افعال کی کیا ماہیت ہوگی؟ یقیناً دیوتاؤں کی تعریف عفت سے کرنا ان کو اپنے مرتبہ سے گرا دینا ہے - وہ ادنےٰ خواہشوں سے بری ہیں - ہم نیکیوں کی پوری فہرست دیکھ ڈالیں تو یہ ظاہر ہوگا کہ جس چیز کو اخلاقی فعل سے تعلق ہے وہ حقیر ہے اور دیوتاؤں کے لئے ناسزاوار ہے -

تاہم دیوتا عموماً زندہ تصور کئے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے فعلیت کا اظہار کرتے ہیں - یقیناً وہ سوتے ہوئے نہیں تصور کئے جاتے مثل یوڈیمیون کے - پس اگر فعل اور اس سے بڑھکے پیدا کرنے کا ایسے موجود کے لئے جو زندہ ہے انکار کیا جائے سوا تعقل کے تو کیا باقی رہجاتا ہے؟ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فعلیت دیوتا کی جو اعلےٰ درجہ کی مبارک ہے عقلی ہی ہوگی اور اگر ایسا ہو تو انسانی فعلیت جو سب سے زیادہ اس سے قریبی تعلق رکھتی ہے اس میں سب سے زیادہ صلاحیت سعادت کی ہے -

اس حقیقت کی یہ شہادت ہے کہ اور جانور (غیر ناطق) جو کلیۃً اس فعلیت سے محروم ہیں وہ سعادت میں شریک نہیں ہیں - کیونکہ درحالیکہ پوری زندگی دیوتاؤں کی خوشحال اور مبارک ہے انسانوں کی زندگی اسی حد تک مبارک ہے جس حد تک کہ وہ ایک خاص مشابہت اُن کی عقلی فعلیت سے رکھتی ہے مگر کوئی اور جانور سعید نہیں ہے کیونکہ کوئی جانور تعقل میں مطلقاً شریک نہیں ہے -

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سعادت اور تعقل لازم ملزوم ہیں اور جسقدر کسی شخص کی قوت عقلی ہوگی اسیقدر اسکی سعادت ہوگی اتفاقی واقعہ کے طور پر نہیں بلکہ تعقل کے وسیلہ سے کیونکہ تعقل بذات خود قابل عزت ہے لہذا سعادت ایک قسم کا تعقل ہے -

باب نہم
سعادت اور خارجی خوبیاں



انسان چونکہ انسانیت رکھتا ہے اس کو خارجی فارغ البالی بھی درکار ہوگی اسکی ماہیت بذات خود تعقل کے لئے کافی نہیں ہے اس کو جسمانی صحت خوراک اور خبرگیری کی حاجت ہوگی۔ بہرطور یہ نہ فرض کرنا چاہیے چونکہ غیر ممکن ہے کہ خوش بخت ہو بغیر خارجی اسباب کے پس متعدد اور مختلف سامان سعادت کے لئے ضروری ہے کیونکہ نہ بالذات کافی ہونا نہ اخلاقی فعل افراط کو شامل ہے بغیر فرمانروائے بحر و بر ہونے کے بھی شریفانہ کام کرنا ممکن ہے چونکہ معتدل اسباب سے بھی ہر شخص نیکی کے موافق کام کرنے کے قابل ہوسکتا ہے۔ ہم واضح طور سے دیکھ سکتے ہیں کہ ایسا ہی ہے۔ کیونکہ خانہ نشین اشخاص بھی نیکی کی مزاولت کرتے ہیں اور جو لوگ اعلیٰ مرتبوں پر ہیں ان سے کم نہیں رہتے بلکہ بڑھ جاتے ہیں۔ یہ کافی ہے کہ اس کے پاس اس قدر ہو جس قدر نیکی کے لئے درکار ہے اس کی زندگی سعید ہوگی اگر وہ فعلاً نیکی کی مزاولت رکھتا ہے سولن[1] (Solon) کا بیان سعید انسان کا شاید حق ہے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ وہ ایسا شخص ہو جو اعتدال کے ساتھ خارجی اسباب رکھتا ہو اور اسنے شریف ترین افعال کئے ہوں اور اس نے عفت کے ساتھ زندگی بسر کی ہو۔ کیونکہ فرض کا ادا کرنا صرف اوسط درجہ کے وسائل سے ممکن ہے معلوم ہوتا ہے کہ انکساغورس نے بھی ایسے شخص کو سعید نہیں تصور کیا جو دولت اور حشمت رکھتا ہو جہاں اس نے

---

[1] حکایت مشہور ہے ارسطو نے ممکن ہے کہ ہیروڈوٹس سے اس کو لیا ہو۔ حاشیہ انگریزی ۱۲

یہ کہا ہے کہ اس کو تعجب نہ کرنا چاہیے اگر سعید انسان دنیا کی نگاہوں میں حیرت روزگار ثابت ہو۔ کیونکہ دنیا صرف اسباب خارجی سے جانچتی ہے ان کو ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جو خارجی نہ ہو۔

پس حکما کی رائے ہمارے نظریات کے موافق ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایسی رائیں مستند ہیں۔ مگر عملی معاملات میں واقعات زندگی حقیقت کا معیار ہیں کیونکہ ان میں سب سے اعلیٰ سند موجود ہے۔ پس وہ مسائل جو واقعات زندگی کے حوالے سے پیش کیے گئے ہیں ان پر غور کرنا درست ہے ان کو قبول کرنا چاہیے اگر وہ ان واقعات کے ساتھ مناسبت رکھتے ہوں اور اگر ناموافق ہوں تو محض قیاسات سمجھنا چاہیے۔

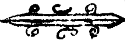
سعادت اور عقل

وہ شخص جس کی فعلیت عقل کی تابع ہو اور جو عقل کو ترقی دیتا ہو اور وہ بہترین مقام پر ہو یعنی سب سے بالاتر عقلی حالت ذہن کی رکھتا ہو وہ شخص حسب ظاہر دیوتاؤں کو سب سے زیادہ محبوب ہے۔ کیونکہ اگر دیوتا کچھ بھی انسانی چیزوں کی پروا کرتے ہیں جیسا کہ اعتقاد کیا جاتا ہے تو یہ ماننا امر معقول ہے کہ وہ اس چیز سے خوش ہوں گے جو بہترین ہو اور سب سے بڑھ کے ان سے منسوب ہو یعنی از روئے عقل اور وہ مہربانی سے نیک جزا دیتے ہیں ان لوگوں کو جو ایسی چیز کو دوست رکھتے ہیں اور سب سے بڑھی ہوئی عزت کرتے ہیں اُس چیز کی جو دیوتاؤں کو پسند ہے اور حق اور شریفانہ افعال بجالاتے ہیں۔

یہ دیکھنا سہل ہے کہ یہ شرطیں سب سے بڑھی ہوئی ان لوگوں میں پائی جاتی ہیں جو دانشمند ہیں۔ لہٰذا وہ سب سے زیادہ دیوتاؤں کو محبوب ہوں گے ہم یہ بھی مان سکتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ سعید ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو یہ ایک اور سند اس بات کے خیال کرنے کی ہے کہ دانشمند آدمی سب سے بڑھا ہوا سعید ہے۔

باب دہم

علم اور عمل نیکی کا



یہ سمجھ کے کہ ہمارا بیان ان مضامین کا اور نیکیوں کا اور دوستی کا بھی اور خوشی کا کافی ہے تو کیا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہمارا مقصود حاصل ہوگیا؟ یا ہم اگلے مقولے کے موافق یہ کہیں کہ عملی معاملات کا انجام عقلی بحث اور علم نہیں ہے بلکہ کام ہے؟ یہ کافی نہیں ہے کہ ہم کو نیکی کی ماہیت کا علم ہو ہمکو کوشش کرنا چاہیے کہ اسکو اکتساب کریں اور اس کی مزاولت رکھیں اور جو دوسرے ذرائع نیک ہو جانے کے لئے ضروری ہوں ان کو استعمال کریں۔

پس اگر انسانوں کو نیک بنانے کے لئے نظریات بذات خود کافی ہوتے تو وہ اس قابل ہوتے تو ان کے عمدہ انعامات ان کو وصول ہوں جیسے تھیوگنس Theognis نے کہا تھا اور ہمارا فرض ہوتا کہ ان کو مہیا کریں۔ لیکن فی الواقع ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ مقولے نوجوانوں کو جن کے دل کشادہ ہیں ان کی ہمت بڑھانے اور ان کو تحریک دینے کی پوری قوت رکھتے ہیں اگرچہ اور ایسے نفس کی تقویت کے لئے جو فیاض ہے اور شرافت کو دوست رکھتا ہے نیکی کا افسون ان پر کام کر جاتا ہے مگر جم غفیر عوام الناس کی ہمت افزائی کی ان میں طاقت نہیں ہے کیونکہ ایسے لوگوں کی طبیعت اسکی مقتضی نہیں ہے کہ وہ عزت کی متابعت کریں بلکہ خوف ان پر غالب ہے وہ بدی سے اسلئے باز نہیں رہتے کہ ان کو ذلت کا ڈر ہے بلکہ تعذیر کا خوف ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی زندگی پر وجدان حاوی ہے وہ اپنی مخصوص لذتوں کے جویا ہوتے ہیں اور ایسی لذتوں کے ذرائع تلاش کرتے ہیں اور ایسے آلام سے۔

کنارہ کش ہوتے ہیں جوان لذتوں کے مقابل ہیں۔ مگر وہ چیز جو شریفانہ ہے اور درحقیقت خوشگوار ہے اس کا تصور بھی ان کو نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے مزے سے واقف نہیں ہیں وہ نظریہ یا استدلال کہاں ہے جو ایسے لوگوں کی اصلاح کر سکے ؟ مشکل ہے کہ احتجاج سے وہ آثار سیرت کے جو راسخ ہو چکے ہیں بدل جائیں ۔ شاید ہم کو اسی پر قناعت کرنا چاہیئے کہ اگر ہم کو وہ سب ذرایع حاصل ہوں جن کو ہم نیک ہو جانے کے لئے کافی سمجھتے ہیں کہ ہم کو کچھ حصہ نیکی کا مل جائے ۔

نیک سیرت کی ساخت

بعض آدمی یہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کو فطرت نے نیک بنایا ہے بعض عادت اور دوسرے تعلیم کو ایسا سمجھتے ہیں ۔

پس یہ تو ظاہر ہے کہ موہبت نظری ہمارے اختیار میں نہیں ہے بلکہ مشیت الہٰی سے ایسے لوگوں کو عطا ہوتی ہے جو دراصل نیک بخت ہیں ۔ گمان غالب ہے کہ احتجاج اور تعلیم بھی کلیتہً موثر نہیں ہوتے ۔ طالب علم کا نفس چاہیئے کہ پہلے ہی عادت کے ذرایعہ سے تربیت پا چکا ہو اصل ماہیت سے رغبت اور کراہیت سے واقف ہو چکا ہو جیسے زمین جو تخم کی پرورش کے لئے درست کی جاتی ہے کیونکہ وہ شخص جس کی زندگی پر وجدان حاوی ہے وہ عقل کی ممانعت کو کب سنتا ہے اور نہ سمجھ ہی سکتا ہے اور جب اس کی یہ حالت ہو تو اس کو نیک راہ پر کیونکر لا سکتے ہیں ؟ وہم کبھی اطاعت عقل کی نہیں کرتا بلکہ قوت کا تابع ہوتا ہے ۔ پس ایسی سیرت کا ہونا مقدم ہے جو ایک معنی سے مشابہ نیکی کے ہو وہ جو دوست رکھتا ہو عزت کو اور نفرت کرتا ہو ذلت سے لیکن یہ مشکل ہے کہ کوئی شخص جو ابتدا سے نیکی کی طرف مائل کیا گیا ہو الا یہ کہ نیک قوانین سے اس نے تربیت پائی ہو ۔ کیونکہ اعتدال اور استقامت اکثر لوگوں کے لئے خوشگوار نہیں ہوتے خصوصاً نوجوانوں کے لئے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نوجوانوں کی پرورش اور ان کے اشغال بذریعۂ قانون کے درست کئے جائیں کیونکہ جب وہ ان چیزوں کے عادی ہو جائیں گے تو ان کو ناگوار نہ ہوں گے ۔

مگر یہ کافی نہیں ہے کہ ہم نے ابتدائی عمر میں باقاعدہ پرورش اور تربیت

پائی ہو ہم کو لازم ہے کہ ہم خود جبتک بڑے ہوں حق کی مزاولت کریں اور نیک کرداری کی عادت کریں۔ پس ہم کو ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو ہمکو حقیقت سکھائے گویا جملہ فرائض زندگی کی تعلیم دے۔ چونکہ اکثر انسانوں پر ضرورت موثر ہوتی ہے نہ کہ احتجاج اور تعذیر کا خوف ان پر حاکم ہوتا ہے نہ شرافت و دوستی۔

پس بعض اوقات یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ مقنن کو چاہیئے کہ لوگوں کو نیکی کی دعوت دیں اور وعظ و نصیحت کریں کہ نیکی نہایت شریف شئے ہے جو لوگ نیک تربیت پا چکے ہیں وہ ان کی بات سنیں گے اور اطاعت کریں گے اور جو لوگ اطاعت نہ کریں اور خراب ہو گئے ہوں ان کو سزا دیں اور زجر و توبیخ کریں اور اگر وہ اصلاح پذیر نہوں تو ان کو خارج البلد کر دیں کیونکہ اسطرح جو لوگ نیک ہوں گے اور نیکی کے ضابطوں کے موافق زندگی بسر کرتے ہوں گے وہ عقل کی متابعت کریں گے اور جو بد ہوں گے اور لذت کے جویا ہوں گے ان کی مثل جانوران باربرداری کے عقوبت سے تنبیہ ہو جائے گی۔ اسی سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ تعذیر کے آلام ایسے ہوں جو ان لذتوں کی بالکل ضد ہوں جن کے وہ بہت جویا ہیں۔

پس جیسا کہ کہا گیا ہے جو نیک ہونے والے ہیں اُن کی پرورش اور تربیت شریفانہ ہو تا کہ وہ اسی کے موافق نیک زندگی بسر کریں اور نیک اشغال رکھیں اور کبھی ارادتاً یا بلا ارادہ بدی نہ کریں یہ نتیجہ اسی صورت میں پیدا ہو گا جب کہ ہم عقل کی متابعت کریں اور درست طریقہ پر زندگی بسر کریں جس کی بنا قوت پر ہو۔

باپ یہ قدرت و اختیار نہیں رکھتا نہ کوئی اور شخص الا بادشاہ یا جو اس کے مثل ہو۔ لیکن قانون میں مجبور کرنیکی قوت ہے جو ایک معنی سے پیش بینی اور عقل کا نتیجہ ہے گو کہ ہم ایسے لوگوں سے نفرت کرتے ہیں جو ہمارے میلان طبیعت کے مانع ہوں اگرچہ وہ ایسا کرنے میں حق پر ہوں ہم قانون کو آزاردہ نہیں خیال کرتے چونکہ وہ نیکی پر اصرار کرتا ہے۔

صرف ریاست لیسی ڈیمن اور چند دوسری ریاستوں میں معلوم ہوتا ہے کہ مقنن نے اہل شہر کی پرورش اور ان کے اشغال کو سمجھ کے ان کا انتظام کیا ہے۔

اکثر ریاستوں نے ان معاملات سے بالکل غفلت کی ہے اور ہر شخص جس طرح چاہتا ہے زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ اپنی جورو اور بچوں کا خود ہی مقنن ہے" مثل سائیکلوپس[1] Cyclops کے۔

پس یہ سب سے بہتر ہے کہ ریاست خود ان امور کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے اور اس پر سچائی سے عامل ہو اور لازم ہے کہ اس انتظام میں تاثیر پیدا کرنے کی قوت رکھتی ہو۔ اور اگر ریاست اس سے کلیۃً غفلت کرے تو بظاہر یہ ہر شہری کا فرض ہے کہ نیکی کے کام کو چلائے اپنے بچوں اور دوستوں میں یا کم از کم اس مقصد کو پیش نظر رکھے تاکہ یہ کام جاری رہے۔ بیانات گذشتہ سے یہ بھی واضح ہے کہ وہ اس کام کو بخوبی کر سکتا ہے اگر اس نے قانون سازی کے اصول کو سیکھا ہو کیونکہ نظم ریاست پر قوانین کی صورت کے ذریعہ سے صاف صاف عمل ہو سکتا ہے اور اگر قوانین نیکی کے ہوں تو خوب ہوگا۔ خواہ وہ قوانین مکتوبہ ہوں خواہ غیر مکتوبہ اور آیا وہ فرد واحد کی تعلیم کے لئے مناسب ہیں یا ایک جماعت کے لئے یہ امر بظاہر قابل توجہ نہیں ہے جیسا کچھ حال موسیقی یا ورزش یا دوسرے فنون کا ہے۔ کیونکہ جس طرح ریاست میں قوانین یا رسم و رواج مرتبۂ اعلیٰ پر ہیں اسی طرح ایک خاندان میں آبائی احکام و رواج ہیں اور زیادہ تر اس وجہ سے کہ ارکان خاندان سے باپ کی قرابت اور وہ نفع جو اس نے ارکانِ خاندان کو پہنچایا ہے۔ کیونکہ ارکان خاندان طبیعی طور سے پہلے ہی سے باپ (رئیس خاندان) سے الفت رکھتے ہیں اور اس کے مطیع ہیں۔

شخصیت تعلیم میں

بمقابلہ عام طرق تعلیم کے ایک فرد کی تعلیم کا مرتبہ اعلیٰ ہے۔ یہ قریباً وہی بات ہے جیسے طبابت میں یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کسی مریض کو

[1] ہومر نے سائیکلوپس کے طرز حیات کو بیان کیا ہے جس کی طرف ارسطاطالیس نے اکثر اشارہ کیا ہے۔ یہ بیان ہومر کی کتاب اوڈیسی (شاہنامۂ بحری) میں پایا جاتا ہے۔ ۱۲ مترجم

بخار ہو ضرور ہے کہ وہ خاموش رکھا جائے اور غذا نہ کھائے مگر ممکن ہے کہ کچھ مستثنیات ہوں۔ نہ گھونسہ بازی کا استاد سب شاگردوں کو ایک ہی اسلوب سے گھونسہ بازی سکھاتا ہے۔

پس واضح ہوگا کہ ایک فرد کی سیرت کا ملاحظہ بہترین طریقہ فرد واحد کی تعلیم کی تکمیل کا ہے کیونکہ اس طور سے ہر کسی کو اس کا موقع مل سکتا ہے کہ اس کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے جو اس کے لئے مناسب ہو۔ اس صورت میں بھی فرد واحد کے ساتھ عمدہ سلوک ہو سکتا ہے خواہ طب میں خواہ ورزش میں خواہ کسی اور مضمون میں ایسے شخص سے جو ایسے قاعدۂ کلیہ سے واقف ہے جو سب لوگوں پر جاری ہو سکتا ہے یا ایسے لوگوں پر جو خاص قسم کے ہوں کیونکہ علوم سب پر جاری ہوتے ہیں اور قوانین کلیہ کے وسیلے سے جاری ہوتے ہیں۔ اسکا بھی سبب نہیں ہے کہ کوئی شخص بغیر تعلیم علم کے ایک جزئی صورت کی تدبیر میں کامیاب نہو اگر اس نے صحیح مشاہدہ نتائج کا کیا ہے۔ جو نتائج ایک جزئی طریق عمل سے پیدا ہوئے ہوں اگرچہ ایسا مشاہدہ محض تجربی ہوگا کیونکہ ایسے طبیب موجود ہیں جو اپنی مخصوص صورتوں میں اچھے خاصے طبیب ہیں۔ اگرچہ سوائے ان صورتوں کے اور کسی کا علاج وہ نہیں کرسکتے

قانون سازی کے اصول کی ضرورت۔

قطع نظر اس کے اگر کوئی شخص چاہتا ہے کہ کسی فن یا عقلیات میں کامیاب ہو تو اس کا فرض ہے کہ کلی اصول کی طرف متوجہ ہو اور حتی الامکان اس سے واقف ہو کیونکہ علوم حکمیہ کلیات سے بحث کرتے ہیں جو پیشتر بھی کہا جا چکا ہے۔ جو شخص کسی جماعت کو اپنی تدبیر سے ترقی دینا چاہتا ہے خواہ وہ لوگ چند ہوں یا متعدد اس کا فرض ہے کہ اصول قانون سازی کے سیکھنے کی کوشش کرے۔ شاید قوانین ہی ہم کو نیک بنانے کے طبیعی ذرائع ہوں۔ اسی طرح تعلیم میں صرف وہی شخص جو علوم حکمیہ سے واقف ہو ایسے لوگوں میں جو اس کے پاس بطور مریضوں کے آئیں شریفانہ میلان پیدا کرسکتا ہے یہی حال طب کا بھی ہے

اور ہر صناعت کا جس میں ہوشیاری اور پیش بینی کا ہی مقتضی ہے۔
کیا یہ ہمارا دوسرا قدم اس راہ میں نہیں ہے کہ اصول قانون سازی کے سیکھنے کے منبع اور وسائل پر غور کریں؟ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس مقام پر مثل دوسرے مقامات کے ہم ان اشخاص کو دیکھیں جو اصول کی مزاولت کرتے ہیں یعنی مدبرین سلطنت۔ کیونکہ قانون سازی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں بظاہر ایک شعبہ سیاسیات کا ہے لیکن سیاسیات اور دوسرے علوم اور قوتوں میں یہ فرق ہے۔ ان علوم میں وہی لوگ جو قوتوں کو تعلیم دیتے ہیں وہی ان کا عملی استعمال بھی کرتے ہیں۔ مثلاً طبیب اور مصور درحالیکہ سیاسیات میں سوفسطائی تعلیم کا پیشہ کرتے ہیں مگر وہ خود کبھی عمل نہیں کرتے۔ عملی اشخاص چالاک مدبرین ہیں جو بظاہر عملی زندگی میں ایک قسم کی قوت یا تجربہ سے ہدایت پاتے ہیں نہ کہ تعقل سے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نہ وہ ان مضامین پر کچھ لکھتے ہیں نہ تقریر کرتے ہیں اگرچہ شاید عدالتی یا پارلیمنٹ کی اسپیچیں لکھنے سے وہ کام شریف تر ہے نہ انھوں نے اپنے لڑکوں کو یا ایسے لوگوں کو جن پر وہ عنایت کرتے ہیں کبھی مدبر سلطنت بنایا ہے۔ پھر بھی یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ایسا کرتے اگر ان کے مقدور میں ہوتا اور وہ اس سے بہتر ترکہ اپنی ریاست کے لئے نہیں چھوڑ سکتے اور نہ اس سے بہتر کسی شئے کو اپنے لئے ترجیح دے سکتے ہیں۔ اور نہ اپنے سب سے عزیز دوستوں کے لئے اس قوت کے واسطے سے۔ اب بھی یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ تجربہ بہت مفید ہے ورنہ سیاسیات سے واقف ہو کے کوئی مدبر نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو لوگ سیاسیات کو سمجھنا چاہتے ہوں ان کو تجربے اور نظریات دونوں کی ضرورت ہے۔

سوفسطائی

سوفسطائی جو اپنے دعوے میں بڑی فضول گوئی کرتے ہیں ان سے بہت بعید ہے کہ وہ تدبیر مملکت سکھا سکیں۔ فی الواقع وہ تدبیر مملکت کے عمل اور اس کی ماہیت سے مطلقاً جاہل ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ تدبیر مملکت کو مماثل یا کمتر فن بلاغت (ریطوریقیہ) سے نہ بناتے۔ وہ مجموعۂ قوانین کا بنانا سہل کام نہ سمجھتے کہ صرف ایسے قوانین جمع کر لئے جائیں جو بہت

مشہور ہیں وہ یہ نہ خیال کرتے کہ جو کچھ انھیں کرنا ہے وہ یہ ہے کہ بہترین قوانین کا انتخاب کرلیا جائے گویا کہ انتخاب کے لئے عقل کی ضرورت نہیں ہے گویا کہ درست حکم لگانے کی قوت قانون سازی میں کچھ ایسی مشکل نہیں ہے جیسے مثلاً موسیقی میں - کیونکہ صرف وہی لوگ جو جزئیات فنون کا تجربہ رکھتے ہیں جو فنون کے مصنوعات پر صحیح حکم لگا سکتے ہیں اور ان کے بنانے کے ذرائع اور طریق عمل کو سمجھ سکتے ہیں اور مخصوص ترکیبات کی نظم و ترتیب کو جانتے ہیں جن لوگوں کو تجربہ نہیں ہے وہ صرف اسی سے بہت خوش ہو جائیں گے اگر وہ اتنا سمجھ سکیں کہ مصنوعی کام اچھا یا برا ہے جیسے مثلاً ایک تصویر - پا قوانین مصنوعات علم سیاسیات کے ہیں - بس صرف انتخاب قوانین سے کوئی شخص قانون سازی کی صلاحیت کیونکر پیدا کر سکتا ہے یا اس کا فیصلہ کیونکر کر سکتا ہے کہ فلاں بہترین قوانین ہیں ؟ طبی کتابوں کے مطالعہ سے لوگ اچھے طبیب کیونکر ہو سکتے ہیں تاہم طبی کتابوں میں محض طرق علاج ہی کے بیان کا ادعا نہیں ہوتا بلکہ لوگوں کو صحت بخشنے کے طریقے کا بھی بیان ہوتا ہے اور مناسب طریقہ مخصوص صورتوں کے معالجہ کا بھی بیان ہوتا ہے اس طور سے کہ صحت کی حالتوں کی تقسیم کی جاتی ہے مگر یہ سب اگرچہ تجربہ کار کے لئے مفید معلوم ہوتا ہے - لیکن ایسے لوگوں کے لئے بالکل بیکار ہے جو علم طب سے واقف نہیں ہیں - یہ فرض کر سکتے ہیں کہ قوانین اور دستورات کا جمع کرنا ان لوگوں کے لئے مفید ہے جو حق و باطل پر غور کرنے اور اس کے فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور جو یہ جانتے ہیں کہ خاص صورتوں میں کیا مناسب ہے لیکن جو لوگ ایسے سوالوں کو جانچتے ہیں ان کے ذہن کا اسلوب درست نہیں ہے تو غیر ممکن ہے کہ درست فیصلہ کر سکیں اگر اتفاقیہ ہو جائے تو نادر بات ہے اگرچہ وہ عاقلانہ قدرشناسی پر ممکن ہے کہ فائز ہو جائیں - چونکہ اگلے لکھنے والے قانون سازی کے مضمون کی تحقیق میں ناکامیاب رہے ہیں پس شاید یہ مناسب ہو کہ ہم خود اسکو جانچیں بلکہ لازم ہے کہ سیاسیات[1]

[1] ارسطاطالیس اس مقام سیاسیات کی تدوین کے لئے راہ نکال رہا ہے - یہ کتاب نقوماجس کی تصنیف کے بعد لکھی گئی تھی -

کے موضوع پر کلیتہً نظر کریں تاکہ انسانی زندگی کے فلسفہ کی تاحدامکان تکمیل کر سکیں۔ سب سے پہلے ہم کو یہ کوشش کرنا چاہیے کہ اگلے لوگوں کی رایوں کو ملاحظہ کریں جو صحیح طور سے ظاہر کی گئی ہیں پھر سیاسیات کی نظر سے جو ہم نے ریاستوں کی بقا اور فنا کے اسباب کو فراہم کیا ہے ان پر غور کریں اور خاص دستورات کا ملاحظہ کریں اور ان کے اسباب کہ بعض دستورات کیوں نیک ہیں اور بعض کیوں بد ہیں ان کی تحقیق کریں۔ کیونکہ جب ہم ان امور پر غور کر چکیں گے تو شاید پھر سہل ہو جائے گا کہ کس قسم کے دستورات بہترین ہیں اور کونسا بہترین طریقہ نظم و نسق کا ہے اور ان کے قوانین اور رسم و رواج کیسے ہونا چاہیئے ہیں ا۔

تمت

صحت نامۂ اخلاق نقوماجس

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱	حاشیہ	متابعت فنون علم	متابعت فنون و علوم
۱۶	۱۵	ہوتا	ہونا
۳۹	۱	Encell-ence	Excell-ence
۷۷	۸	لس طرح	کس طرح
۹۳	۱۶	Dio Medes	Diomedes
۹۷	۸	سنکر	شکر
۹۷	۱۳	Laccedae monians	Lacedae monians
۹۷	۲۳	Ciyonians	Sicyoni-ans
۹۷	۲۴	لی	کی
۹۸	۱۰	آرام	آلام
۹۸	۱۸	متابہ	مشابہ
۱۱۳	۱۳	رو باغطاط	رو بانحطاط
۱۵۰	۵	یاانصاف	باانصاف
۱۲۴	حاشیہ	Radam Anthus	Rhada-manthus
۱۶۴	حاشیہ	Hesiode	Hesiod
۱۷۱	۱۵	وجود	موجود
۱۷۴	۱۹	خردہ فرشی	خردہ فروشی
۱۷۸	حاشیہ	Alemoeon	Alcmoeon
۱۷۹	۱۹	اس صفحہ میں باب ۱۲	کا آغاز ہے ۔
۱۸۰	۳	Wcus	Glaucus
۱۸۵	۲۰	لسین	لسبین
۲۰۲	۳	Polyclitos	Polyclitus
۲۰۳	۲۰	Anaslago-ras	Anaxago-ras
۲۰۷	۴	Uripides	Euripides
۲۰۸	۱	گرچہ	اگرچہ
۲۱۶	۳	مس	مسن
۲۲۳	۸	انتہا سے زادہ	انتہا سے زیادہ

صفحہ ۱	سطر ۲	غلط ۳	صحیح ۴
۲۲۵	۳	حدبات	جذبات
۲۲۸	۱۱	Philocte-tes	Philocte-tus
۲۳۱	حاشیہ	Lacrtius	Laertius
۲۳۲	۲۳	مقدسیں	مقدمین
۲۳۳	۸	Empado-docles	Empedo-cles
۲۳۵	۲۰	یااسکم خاص	یااسم خاص
۲۳۷	۱۰	Niobi	Niobe
۲۴۳	۱۵	ہوتا ہے	ہوتا ہے
۲۴۴	۱۱	دتحل)	(تحمل
۲۴۸	حاشیہ	عمّرو	تمرّد
۲۵۱	۱۷	سے	سے
۲۵۲	۸	Anxan-drides	Anaxan-drides
۲۵۸	۵	Spiusip-pus	Speusipps
۲۶۶	۱۰	Uripides	Euripides
۲۶۶	۱۴	Heroclitus	Heraclitus
۲۶۷	۲	Empadocles	Empedocles
۲۶۷	۳	کی رائے	اسکی رائے
۲۸۱	۱۴	خورد	خرد
۲۸۴	۷	حین	جس
۲۹۲	۱۶	اوسطو	ارسطو
۳۰۱	۹	گر	آگر
۳۱۴	۲۳	یابالذات	یالذات
۳۲۲	۱۳	Lacedae Mown	Lacedae-mon
۳۲۲	۱۶	Etaxcles	Etocles
۳۲۲	۱۲	Phoenu-cee	Phoenis-sae
۳۲۸	حاشیہ	Aelilles	Achilles
۳۴۴	حاشیہ	Thoagenis	Theognis
۳۵۳	۱	لیلن	لیکن
۳۶۲	۹	مجنون	مجنوں

فقط